Die Dramen des Thomas Naogeorgus in ihrem Verhältnis zur Bibel und zu Luther.

Inaugural-Dissertation

zur Erlangung der Doktorwürde
der philosophischen Fakultät (I. Sektion)
der K. Ludwig-Maximilians-Universität
zu München

vorgelegt von

Paul Heinrich Diehl.

AGAD. LUGD. BAT. BIBL.

Druck von Robert Noske, Borna-Leipzig
Großbetrieb für Dissertationsdruck
1915.

Eingereicht am 11. Mai 1914.

Genehmigt auf Antrag des Herrn Professor Dr. F. Muncker.

Meinen Eltern!

Inhaltsverzeichnis.

Seite

Einleitung 1
Der Pammachius und die Bibel 12
Der Pammachius und seine Beziehungen zu Luther 18
Mercator 28
Incendia seu Pyrgopolinices 35
Hamanus 45
Hieremias 53
Judas Iscariotes 70

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41552310_0050

Einleitung.

Die Dramen des Thomas Naogeorgus aus Straubing[1]) stellen zweifellos innerhalb der Humanistenliteratur einen Höhepunkt dar. Nicht allein daß sie ein für jene Zeit weitgehendes Verständnis für Form und Technik der antiken Dramatik bekunden, sie stehen auch, gemessen an den Produkten der zeitgenössischen Dichter, der Linie des echt Dramatischen am nächsten. Dies gilt für die wenig bekannten Dramen der zweiten Periode nicht minder, wie für den „Pammachius" und den „Mercator". Und was die späteren Dramen an Lebendigkeit und an Kraft der Darstellung verlieren — ohne deshalb unlebendig und kraftlos zu sein — das gewinnen sie an Kunst der Charakterzeichnung und an Geschlossenheit des Aufbaues. Etwas abseits steht nur die allzurasch hingeworfene und wirklich schwache Fortsetzung des Pammachius die „Incendia".

Was aber die früheren Dramen von den späteren scheidet, ist nicht so sehr ihr Wertunterschied, als vielmehr der Wechsel in der Stoffwahl, der dadurch Bedeutung gewinnt, daß sich in ihm auch ein gewisser Gesinnungswechsel ausspricht. Und wenn Naogeorg unter den Dramatikern der Humanistenzeit als der entschiedenste Verfechter der Sache Luthers gilt, so ist das uneingeschränkt nur für die ersten drei Dramen richtig.

Rein äußerlich muß zunächst auffallen, daß der gleiche Mann, der im „Pammachius" Luther als den gottgesandten Erretter verherrlicht und dort die Fäden seiner Polemik bis ins einzelnste aufgreift, der im „Mercator" sich als der gewissenhafteste Interpret der lutherischen Rechtfertigungslehre erweist und der zuletzt noch in „Incendia" eine Augenblicksidee Luthers dramatisch verwertet, sich in seinem nächsten Drama plötzlich die von Luther verpönte Geschichte der Esther als Vorwurf wählt.[1]) Und man kann schwerlich an einen Zufall glauben bei der Tatsache, daß im gleichen Jahre, in dem der „Hamanus" gedruckt erschien, auch jene Anmerkungen zum ersten Johannesbrief in die

---

[1]) Der Irrtum, daß Naogeorgus aus „Hubelschmeiß" gebürtig sei, stammt aus G. Th. Strobel, Miscellaneen, Nürnberg 1780, S. 107 ff. Ein Ort Hubelschmeiß existiert nicht und hat auch, wie eingehende Nachforschungen des Herrn Dr. Solleder-München ergeben haben, nie existiert. Es liegt Verwechslung vor, indem nämlich der Beiname Naogeorgus' „Hubelschmeißer" oder „Heubelschmeißer" auf seinen Geburtsort gedeutet wurde, während er tatsächlich nur ein wahrscheinlich von den Gegnern erfundener Spitzname ist, der soviel wie „Schmutzwerfer" bedeutet.

[2]) L. Esther, quamvis hunc habeant in canone, dignior omnibus, me judice, qui extra canonem haberetur (de servo arbitrio 1525 W. VII, 194). Besonders charakteristisch ist auch eine Stelle in den Tischreden (W. XXII, 2080): ich bin dem Buch (2. Maccab.) und Esther so feind, daß ich wollte, sie wären gar nicht vorhanden, denn sie judenzen zu sehr und haben viel heidnische Unart.

Presse gingen,[1]) zu denen die Wittenberger die Druckerlaubnis verweigert hatten, da sie sich mit gewissen Glaubenssätzen der Lehre Luthers in Widerspruch setzten.[2]) Gewiß, der Sache dient Naogeorg nach wie vor und zeitlebens bleibt er der erbittertste Gegner der katholischen Kirche, aber sein selbständiger Geist lehnt sich auf gegen den Dogmatismus des späteren Luther und aus einem fanatischen Verfechter der lutherischen Glaubenssätze wird ein ebenso eifriger Streiter für die „reine Lehre" des Evangeliums.[3]) So geht er denn auch als Dichter nun seine eigenen Wege und die natürliche Quelle für sein späteres Schaffen wird die Bibel.

Luther und die Bibel — die beiden Hauptquellen erklären den Wesensunterschied der beiden Dramengruppen. Die erste Gruppe diktiert von einer an der geistesverwandten Persönlichkeit des Reformators geschürten Kampfeslust, eine Unterstreichung jedes Satzes aus dem großen Buche der Anklage Luthers gegen Rom, ein Versuch, es diesem gleich zu tun in dem Bemühen, den Gegner durch die Fülle des Anklagematerials, das auch das Kleinste nicht unberücksichtigt läßt, zu erdrücken! Und jedes dieser Dramen gipfelt in einer Hauptszene, um derentwillen das Ganze geschrieben und die in aufdringlichster Weise dem Leser das eigentlich Gewollte vor Augen führt: die große Rede des Porphyrius im „Pammachius" — eine Abrechnung mit der katholischen Lehrmeinung, die Bekehrungsrede des Paulus im „Mercator" — eine Anpreisung der lutherischen Rechtfertigungslehre und die Rede des Philalethes in „Incendia" — eine Anklage der katholischen Intoleranz! Ganz anders geartet die biblische Dramengruppe! Obgleich auch sie tendenziösen Absichten ihre Entstehung verdankt, so beschränkt sich die Tendenz fast nur noch auf die mögliche Deutung, die das einzelne Stück als Ganzes zuläßt; innerhalb der Handlung scheidet sie, von geringfügigen Anspielungen im „Hieremias" abgesehen, völlig aus. Der Unterschied zwischen dem „Hamanus" und den bisherigen Dramen ist geradezu erstaunlich. Derselbe Dichter, der sich bisher nicht genug tun konnte an satirischen Ausfällen gegen alles, was Papst und Papstkirche hieß, bringt dort nicht eine Zeile, die auch nur eine Deutung in polemischem Sinne nach dieser Richtung hin zuließe; er tritt so vollständig hinter sein Werk zurück, daß wir aus diesem nicht das geringste über seine persönliche Meinung entnehmen können. Das gleiche gilt

---

[1]) Gedruckt 1543, erschienen 1544 in Frankfurt.

[2]) vgl. auch: Deliberation und Bedenken der Theologen zu Wittenberg von den Sünden der Auserwählten gestellet wider einen Pfarrherrn in Thüringen 25. Januar 1544.

[3]) Durchaus nicht in Widerspruch dazu steht die Tatsache, daß Naogeorgus im Jahre 1558, zu einer Zeit also, da Luther längst tot war, eine Apologie Luthers dichtete: De dissidiis componendis, ad Matthiam Bredenbachium, Basel 1559. Diese Schrift, die in ihrem ersten Teil die Person des Reformators, im zweiten seine Lehre verteidigt, wendet sich gegen einen Katholiken und dessen völlig unsachliche und ungerechte Schmähschrift; auch entsprang sie keineswegs der Initiative Naogeorgs, sondern wurde, wie in der Vorrede ausdrücklich bemerkt ist, erst nach anfänglicher Weigerung auf wiederholtes Bitten des Jakob Andreä verfaßt. Es handelte sich also hierbei für Naogeorgus um eine Ehrensache. Ganz besonders bezeichnend ist es aber, daß der Dichter am Schlusse des ersten Buches, nachdem er Luther als Persönlichkeit in Schutz genommen, nicht versäumt, seinen eigenen Standpunkt noch ausdrücklich zu bezeichnen (S. 48, 4):

Eam quidem non nos
Suscepimus provinciam, Lutherum omni
Errore ut absolvamus, atque peccato.

vom „Judas Iscariotes“. Die Polemik im „Hieremias“ aber trägt nicht mehr den speziellen Charakter der früheren Stücke, sondern ist in eine durchaus allgemeine Sphäre gerückt. Lag nun die Wirkung bei der ersten Dramengruppe im Aktuellen, in der Brüskierung tatsächlicher Verhältnisse und wirklich lebender Personen, in der Ungeheuerlichkeit des Angriffs und gab der Stoff an sich unbegrenzte Möglichkeiten, diese Wirkung zu steigern, so mußte sie in der zweiten Gruppe fast einzig aus der Handlung herausgearbeitet werden. Dies darf bei der Abschätzung der Dramen gegeneinander nicht außer acht gelassen werden.

Daß der Einfluß der Antike sich bei den Dramen Naogeorgs nicht im Äußerlichen erschöpft, zeigt sich schon in ihrem Aufbau. Die Einteilung in Akte und Szenen ist mit vollstem inneren Verständnis vorgenommen; wir finden Aktschlüsse bei ihm mit berechneter Wirkung (Hierem. 3 Akt). Die strengere Konzentration der Handlung, die knappere Fassung des Dialogs und die Vermeidung von moralischen Expektorationen, die den Fortschritt der Handlung hindern würden, besonders im „Hamanus“ und „Judas“, sind Momente, die ohne allen Zweifel dem Einfluß des antiken Dramas zuzuschreiben sind. Freilich wandelt auch er in der Art, wie er den äußeren Apparat des antiken Schauspiels übernimmt, ganz in den Bahnen seiner Zeitgenossen. Sein Vers ist der Senar, den er zunächst ziemlich frei behandelt und nach Gutdünken mit Septenaren und Oktenaren untermischt. Erst die Nörgelei seiner Kritiker bestimmte ihn, wie er selbst in einer Vorbemerkung zum „Hieremias“ sagt, strengere Verse zu bauen. Alle Dramen mit Ausnahme des „Pammachius“ sind mit Chören versehen, die sogar ein paarmal (Hier. I u. II) mit der Handlung in Verbindung gebracht sind. Inhaltlich stellen sie in der Regel das moralische Ergebnis des vorhergehenden Aktes dar. In keinem Drama fehlt das Argument, seltener dagegen ist der Epilog (Pam., Jud.). Unbedingt herrscht der Einfluß der römischen Komödie vor. Man hat schon öfter auf die mancherlei Ähnlichkeiten der Figur des Haman mit dem Bramarbas der lateinischen Komödie hingewiesen. Die Szene, in welcher der eitle Haman mit seinem Parasiten Carphologus auftritt, erinnert deutlich an die Szene zwischen Thraso und Gnatho, im Eunuchus des Terenz und wie die prahlerischen Soldaten der Komödie, so ist auch er von seiner Unwiderstehlichkeit beim schönen Geschlecht überzeugt.[1]) Aber schon das Verhältnis des Pammachius zu seinem Ratgeber Porphyrius ist dem des Bramarbas zu seinen Dienern nachgeahmt. So sagt z. B. Porphyrius (III, 4), nachdem sich sein Herr mit allem Prunk seiner neuen Würde umgeben hat:

Sic hercle nulli maiestate cesseris
Et ipse tuus, pater, adspectus vel saxa vel
Asinos ad religionem atque fidem moverit
Et nunc plane bos in quadra est argentea.

Darauf Pammachius, der nicht recht gehört zu haben vermeint:

Hem, quid dixti?
Porph.: Quid? Ut quadris inambules Argenteis
Pam.: Dignus ego.
Porph.: O, nemo dignior.

[1]) W. Creizenach, Geschichte des neueren Dramas II, 119.

Eine unverkennbare Nachbildung jener alten Scherzszenen, in denen der übermütige Schmeichler plötzlich sein dick aufgetragenes Lob in offenen Spott umschlagen läßt, ohne daß sein Herr davon etwas merkt. — Ein gut Teil von jenem übermütigen und allezeit zu tollen Späßen aufgelegten Geist eines Phormio, eines Palästrio oder Parmeno ist auch auf die Teufel in den Dramen Naogeorgs übergegangen. Wenn sie auch nicht wie jene Sklaven die Intrige selbst anspinnen, so haben sie doch, gleich diesen, überall die Hand mit im Spiele. Wie diese unterrichten sie uns in Selbstgesprächen über ihre Pläne, über das Fortschreiten ihres Unternehmens und sind voll toller Freude, wenn wieder ein Streich gelungen ist. Selbstverständlich kommen als erste Quelle für die Teufelsszenen die alten Passionsspiele in Betracht. Doch darüber später. Der Monolog, der bei Naogeorg, namentlich in den späteren Dramen verhältnismäßig selten erscheint, erinnert gleichfalls an das alte Lustspiel. Er ist häufig betrachtend oder verrät uns auch die Absichten des Sprechenden, seltener wird uns etwas berichtet. Am Schlusse seiner Rede weist dann der Sprecher öfter mit ein paar Worten auf eine gerade im rechten Augenblick erscheinende Person hin. Ein anderes sehr beliebtes Motiv der Lateiner, das Belauschen einer Unterredung, verwendet Naogeorg Jud. Isc. I, 2, wo der Teufel Sargannabus Zeuge des Gespräches zwischen Judas und Conscientia ist. An der größeren Vollendung des Dialogs in den späteren Dramen (Ham. und Jud.) mag wohl auch das griechische Drama seinen Teil haben, mit dem sich später dann Naogeorg auch als Übersetzer eingehender beschäftigt. Darauf deutet auch die Anwendung einer Stichomythie im Judas (I, 2) hin. Dagegen ist es wieder ein den römischen Dichtern abgelauschter Kunstgriff, wenn wir von einer neu auftretenden Person eben noch die letzten Worte eines vorher mit anderen geführten Gespräches vernehmen, wodurch gleich ein charakteristisches Licht auf die betreffende Person geworfen wird. So spricht z. B. Mardochäus (Ham. V, 13), bevor er den Saal des Königs betritt, nach rückwärts, offenbar zu den an der Türe harrenden Bittstellern: Rogare mittite, loquar pro vobis, si qua fuerit copia. — Das Muster für die eigenartige Technik der Ratsversammlungen in Naogeorgs Dramen, wobei vom Wortführer die Aufforderung zum Sprechen formelhaft — meist mit einem „dic“ unter Nennung des Namens — geschieht, worauf die Gefragten ihre Meinung in längerer Rede kund tun, brauchen wir wohl kaum erst bei den Zeitgenossen zu suchen, etwa in Sixt Birks Ratsversammlungen, wir finden vielmehr schon bei Terenz in seinem Phormio eine Szene (III, 3), in welcher der unschlüssige Demipho in genau der gleichen Weise sich bei seinen Freunden Rats erholt. Der alten Komödie abgelauscht sind auch die belebenden Zwischenrufe der Zuhörenden bei Berichten, wie recte, bene actum, pulchre oder auch pessime, o fatuitatem etc., doch wird für solche Äußerungen eines erregten Gemüts, der Situation entsprechend, oft eine große Findigkeit im Ausdruck bewiesen. Der Gebrauch, Sprüchwörter in die Rede einzuflechten, dem Naogeorg besonders im „Pammachius“ huldigt, findet sich gleichfalls schon bei Terenz; sie werden meist mit einem dicunt, ferunt oder ut proverbium est in die Rede eingeschoben. Lateinische Sprichwörter und aus der eigenen Sprache ins Latein übertragene wechseln bei ihm in bunter Folge (vgl. z. B. Pam. 929, 952,

1108, 1774, 2886; Merc. A 3b, 6; Pyrg. D 3a; Ham. E 5b; H 6b). Die von den Humanisten viel gebrauchte Redensart, „multa inter offam et os intervenire possunt“ findet sich im Hamanus (E 7a), mehrmals wird auch die terenzische Redensart vom „lupus in fabula“ angewendet, wenn jemand gerade zur rechten Zeit kommt (z. B. Pyrg. I, 1; Ham. III, 6). An Namen, die der alten Komödie entlehnt sind, sind hervorzuheben der terenzische Diener im „Pammachius“ und der von Plautus entlehnte Name Pyrgopolinices, der Held aus dem Miles gloriosus. Erwähnt sei auch noch das Auftreten der lorarii, die sowohl zur Gefangennehmung des Hamanus, wie zu der des Hieremias herbeigerufen werden.

So sehr durch die genannten Einzelheiten die Diktion mancherlei Belebung erfährt, so darf doch der Einfluß der Antike auf den Stil im allgemeinen nicht zu hoch angeschlagen werden. Im Hinblick auf die Rhetorik, wie sie sich etwa im „Pammachius“ oder im „Hieremias“ entfaltet, könnte man wohl versucht sein an einen Einfluß Senecas zu denken. Indessen läßt sich nicht eine Spur von dessen tropen- und figurenreichen Sprache nachweisen.[1]) Naogeorgs Stil ist ein durchaus sachlich-nüchterner, reich, — nicht an Bildern oder poetischen Vergleichen, wohl aber — an Worten, der Stil der Streitliteratur, deren Vater freilich kein geringerer als Luther war. Aber gleich den übrigen bewußten und unbewußten Nachahmern bleibt er weit hinter dem großen Meister zurück. Ganz gelegentlich ahmt Naogeorg einmal bewußt ein antikes Vorbild nach, so 1242 ff.; hier stellt die Rede des Stasiades eine Kopie der Rede Catilinas bei Sallust cap. 20 dar.

Einer besonderen Betrachtung müssen die Teufelsszenen bei Naogeorg unterzogen werden. Daß die antike Komödie in gewisser Weise mit beeinflussend gewirkt hat, wurde bereits gesagt. In ihrer Grundanlage gehen die Szenen auf die alten Passionsspiele zurück; die Gestalten der Teufel selbst aber haben eine wesentliche Umbildung erfahren infolge des Einflusses der Bibel. Sie sind aus jener Sphäre naivster Anschaulichkeit, in der sie lediglich als die Polizeidiener der Hölle erscheinen, herausgehoben und zu wirklichen Vertretern des bösen Prinzips geworden. An die Stelle ihres episodenhaften Auftretens ist konsequentes Handeln getreten. In doppelter Wirksamkeit tritt uns Satan entgegen, wie in der Bibel. Satan als der Gegner Gottes [in den Dramen mit ausgesprochener Tendenz als der Gegner Christi und des reinen Evangeliums], als der Herr über das irdische Reich im Gegensatz zum himmlischen, der durch falsche Zeichen die Menschheit irreführt, der Bündnisse mit den Menschen eingeht zur Niederwerfung des Gottesreiches auf Erden: so steht er vor uns im „Pammachius,“ in „Incendia“ und im „Hieremias“. Und dann Satan als der Gegner des Menschen, als der Seelenverderber, der den Verstand verfinstert und den Willen verkehrt, der den Menschen durch die Lüste dieser Erde zu locken und zu fesseln weiß, bis er zuletzt dem sicheren Verderben anheimfällt: so sehen wir ihn im „Judas Iscariotes“. Äußerlich zeigt sich der biblische Einfluß auch darin, daß der oberste der Teufel nicht Lucifer ist, sondern Satan. Am meisten Verwandtschaft mit den Teufeln der alten Spiele

[1]) vgl. auch Paul Stachel, Seneca und das deutsche Renaissancedrama, Berlin 1907, S. 37.

hat noch der Teufel im „Mercator“. Der groteske Stoff verlangte auch eine weniger ernste Behandlung dieser Figur. Wenn also Satan dort im letzten Akt den drei Sündern ihre Sünden aus dem Schuldbuche vorliest und jeweils die Höhe des Schuldbetrages in barer Münze angibt, wenn er in Klagen darüber ausbricht, daß ihm Mercator, dessen er auf Grund seiner Register schon sicher zu sein vermeinte, wieder entgangen ist, so sind das zweifellos traditionelle Motive. Am stärksten aber zeigt sich noch der Einfluß der Tradition in den selbständigen Teufelsszenen, sie lassen noch zum großen Teil das Schema der alten Passionsspiele erkennen. Es finden sich wie dort die Beratungen zwischen Satan und seinen Teufeln (Pam. IV, 4; Inc. I, 2; II, 4); nur läßt Naogeorg in satirischer Absicht auch die Personen des Stückes daran teilnehmen. Wie in den Passionen haben die Teufel Angst, weil sie Schlimmes berichten müssen (Pam. 1020), sie erstatten Bericht über ihre Tätigkeit (Pam. II, 3 Ind. I, 1), sie werden je nach ihren Berichten gescholten (Pam. 1149 ff.), aber auch belohnt (Pam. 1330). Im Alsfelder Passionsspiel verspricht Lucifer dem Milach eine feurige Krone,[1]) im Pammachius beschenkt Satan seine drei Helfer mit einer schwarzen, einer roten und einer bunten Krone. Satan frohlockt über den Niedergang des Reiches Christi auf Erden (Pam. IV, 2), über den Untergang der Juden (Hier. V, 9), und er ist ungehalten über das Erscheinen des Hieremias (Hier. I, 1), wie im Alsfelder Spiel Lucifer über das Auftreten des Johannes.[2]) Eine Nachbildung jener traditionellen Szenen, in welchen die Teufel ihre Haupteigenschaften anführen, ist es auch, wenn im „Pammachius“ jedem Teufel ein ganz bestimmtes Betätigungsfeld zugeteilt ist, worüber er sodann Bericht erstattet. Planus verleitet die Menschen zur Ketzerei, Stasiades zum Aufruhr und Chremius zu Diebstahl und Wucher. Irgendwelche Entlehnungen in der Diktion freilich dürfen wir bei alledem nicht suchen, die Sprache der alten Passionsspiele ist viel zu primitiv, als daß sie, als Ausdruck an sich, irgendwelche Wirkungen hätte tun können.

Besonders beachtet zu werden verdient noch der ausgesprochene Sinn Naogeorgs für das Groteske. Dort, wo sich dasselbe frei entfalten kann, gibt er — für den Dichter nicht minder bezeichnend wie für seine Zeit — sein Bestes, so in dem Höllenmahl im „Pammachius“ (IV, 2), in der berühmten Purgationsszene im „Mercator“ (III, 4), in der Schilderung des Fluchtversuches des Holofernes aus der Hölle, sowie in der Folterszene in „Incendia“ (II, 1 bezw. IV, 4) und endlich in der derben Trinkerszene im „Hieremias“ zu Beginn von II, 2.

Der Gepflogenheit des Humanistendramas bleibt Naogeorg treu, wenn er bei der Schilderung alttestamentlicher Zustände das Kostüm seiner Zeit verwendet. Und wenn er die beiden Babylonier im „Hamanus“ über die Wirtshauszustände in Susa klagen läßt, so ist dabei nicht minder an die eigene Zeit gedacht, als wenn er uns im „Hieremias“ die Bürger Jerusalems in der Zechstube vor Augen führt.

Es erübrigt noch eine kurze Darstellung der allgemeinen Beziehungen von Naogeorgs Dramen im einzelnen.

---

[1]) C. W. M. Grein, Alsfelder Passionspiel Cassel 1874; 233. Auch sonst öfter z. B. im „Ludus Mariae Magdalenae in gaudio“ (K. F. Kummer, Erlauer Spiele 1882, IV, 106) heißt es: So gib ich dir zu lon ein feureine chron.

[2]) Alsfeld 620.

Eine gewisse Sonderstellung nimmt der „Pammachius“ ein. Er ist Naogeorgs Erstlingswerk und als solcher der Niederschlag einer durch die Stürme der Reformationszeit aufs äußerste bewegten Jugend. Das ganze geistig-religiöse Leben einer beginnenden neuen Periode spiegelt sich in ihm wieder. Und sicher mögen auch die süddeutschen Vorläufer der Reformationsbewegung, ein Grünpeck, ein Eberlin von Güntzburg, ein Heinrich von Kettenbach u. a. ihren Teil an der Entstehung des Dramas haben, wenn sich auch ein Einfluß nicht buchstabenmäßig nachweisen läßt. Eberlins „Fünfzehn Bundesgenossen“ waren dem Dichter gewiß schon in seiner Heimat bekannt geworden und es mag ihm Kettenbachs „Verglychung“ vom Jahre 1523 früher zu Gesicht gekommen sein, als dessen Quelle, das Wittenberger „Passional und Antichrist“.[1]) Im „speculum vitae“ Grünpecks[2]) aber werden sogar manche im „Pammachius“ wiederkehrende Töne angeschlagen. Mancherlei Ähnlichkeiten mit dem „Pammachius“ weist die auf streng katholischem Standpunkt stehende Flugschrift onus ecclesiae[3]) (1519) auf, die dem Bischof Berthold von Chiemsee zugeschrieben wird. Freilich müssen wir deshalb nicht unbedingt annehmen, daß sie Naogeorg bekannt war. Die Ähnlichkeit des Stoffes, besonders aber auch der Umstand, daß gewisse Vorstellungen aus dem Kreise der alten Antichristlegenden, besonders solche, die sich an die Bibel anschlossen, allgemeiner geistiger Besitz waren, täuschen bei diesen Dichtern manchmal eine Abhängigkeit vor, wo sie tatsächlich nicht bestand. Bestimmt läßt sie sich nur dort behaupten, wo es sich um Übernahme von wirklich originalen Zügen handelt. So hat Hübner[4]) einen tatsächlichen Zusammenhang nachgewiesen zwischen dem Pammachius und zwei deutschen Bearbeitungen der Antichristlegende: dem Fragment Des Entkrist vasnacht (Keller, Fastnachtsp. II, 593 ff.) und dem Antichristdrama des Zacharias Bletz (1549 zu Luzern aufgeführt; abgedr. bei Reuschel S. 207 ff.). Mag nun der eine und der andere Zug aus der alten Legende entlehnt sein, keinesfalls aber ist das Gesamtbild des Naogeorgschen Antichrist durch sie bestimmt. Insbesondere, wenn es sich um Wesenszüge des Antichristbildes handelt, wenn von dessen Verführungskunst, seiner falschen Schriftinterpretation, seiner Wundermacht, seiner Sucht nach weltlicher Macht oder seinem Streben nach neuen Riten die Rede ist, so war dafür durchaus Luthers Bild vom Antichrist, vor allem das mit ungeheurer Wucht entworfene Gemälde des Endchrist in der „Responsio ad librum Ambrosii Catharini“ (1521) maßgebend. Einen wirklichen Einfluß über Luther hinaus hat das Antichristspiel nur dort, wo Luther notwendig versagen mußte, — in szenarischen Einzelheiten, die Naogeorg wohl aus gelegentlichen Aufführungen solcher Spiele bekannt wurden. Nirgends aber läßt sich bei Naogeorg ein Wesenszug in seinem Antichristbild entdecken, der wohl dem legendarischen, nicht aber dem lutherischen Antichrist eigentümlich wäre.

Unter den Dichtungen des zeitgenössischen Tendenzdramatiker berühren sich in der Stoffwahl nur zwei etwas näher mit dem Pammachius, ohne daß sich indes inhaltlich ein Zusammenhang erweisen ließe. Während

---

[1]) Neu hrsg. v. G. Kawerau, Berlin 1885.
[2]) Nürnberg 1508, vgl. z. B. C. IV, b_2.
[3]) Neu hrsg. v. H. Werner, Gießen 1901.
[4]) Zeitschr. f. d. Altertum Bd. 54 S. 298 f.

sich aber kein Anhaltspunkt dafür ergibt, daß Manuels „Vom Papst und seiner Priesterschaft“ dem Naogeorg überhaupt bekannt war, scheint das Titelbild zu Gengenbachs „Totenfresser“ bestimmend auf die Gestaltung des höllischen Banketts (Pam. IV, 2) eingewirkt zu haben. Die Situation der Darstellung auf dem Holzschnitt[1]) entspricht ganz derjenigen im Drama. An einer Tafel sitzt der Papst und zerlegt eine Leiche, ihm zur Rechten eine Klosterfrau, zur Linken ein Weltgeistlicher mit seiner Dirne. Im Vordergrund sieht man drei Männer stehen, von denen einer eine Kette um den Hals trägt und wohl einen „princeps“ vorstellen soll, links von ihnen sitzt der Teufel mit einer Geige, neben ihm ein Bettler, rechts der Tod. Von den letzten beiden abgesehen, erscheinen alle Personen im Höllenmahle wieder, aber der Dichter hat dadurch, daß er die Typen als Massen auftreten läßt, aus der primitiven Darstellung des Künstlers ein imposantes Gemälde geschaffen.

Da und dort lassen sich auch Spuren eines Einflusses von Hutten entdecken. Die Rede des Prophyrius (2043 ff.) erinnert in ihrer besonderen satirischen Anlage ganz an die an Ulrich gerichteten Ermahnungen des Phalaris, der als Prediger und Verherrlicher des Bösen auftritt.[2]) Auch der „Vadiscus“ scheint anregend gewirkt zu haben, so z. B. für die Anapher „Datis nummis“ (2305 ff.). Zweifellos aber haben die „Inspicientes“ zum Muster gedient, wenn IV, 3 Christus vom Himmel herab der Veritas Deutschland und die Stadt Wittenberg zeigt, denn genau so zeigt dort der Sonnengott Sol seinem Sohne Phaeton durch die zerteilten Wolken die Stadt Augsburg.

Das Drama, das die ganze Entwicklung der Papstherrschaft von ihren Anfängen bis zu den Tagen Luthers umfassen will, ist natürlich reich an historischen Reminiszenzen. Die geschichtliche Grundlage für den Streit zwischen Julian und Pammachius bilden wohl die Kämpfe zwischen den Kaisern Mauritius und Phocas und den Päpsten Gregor I. und Bonifaz III. um den Primat des römischen Bischofs, auf die, wie wir noch sehen werden, auch Luther Bezug nimmt. Die Bannung des Kaisers (1759 ff.) und seine Demütigung vor der Wiedereinsetzung (III, 5) erinnern an die Geschichte Heinrichs IV. Daß natürlich Naogeorg die damals allgemein verbreitete Mythe von der Demütigung Barbarossas durch Alexander III., der dem Kaiser mit den Worten des Psalms 90, 13 den Fuß auf den Nacken gesetzt haben soll, in seiner Darstellung verwertet, ist selbstverständlich. Sie wird genau dem Berichte des Sabellicus[3]) nachgebildet (2605 ff.). Eine ganze Geschichte der reformatorischen Bewegung wird uns sodann in den Berichten der Teufel in dem Concilium papale vorgetragen, welches Satan zur Bekämpfung des Protestantismus einberufen hat (IV, 4).

Zahlreiche Anspielungen auf das Jus canonicum, auf das Rituale romanum, sowie der Gebrauch der verschiedensten Schlagwörter[4]) geben weitere Beweise für die unglaubliche Fülle von Beziehungen, die dieses merkwürdigste Drama der Humanistenzeit enthält.

---

[1]) Repr. bei G. Froning, Das Drama der Reformationszeit, Bd. 22 von Kürschners D. Natl. Lit.

[2]) Phalarismus dialogus Huttenicus 1517.

[3]) Sabellicus, Rerum Venetarum Liber VII, Dec. I p. 1167.

[4]) vgl. darüber Hübner a. a. O. S. 310 ff.

Keines der späteren Dramen weist auch nur annähernd eine solche Fülle von Beziehungen auf, keines hat freilich auch ein so umfassendes Stoffgebiet zur Anschauung zu bringen. Verhältnismäßig reich an literarischen Beziehungen ist immerhin noch der „Mercator“.[1]) Am 26. Mai 1539 war das Drama vollendet, wenn wir das Datum der Vorrede als maßgebend betrachten. Das Vorwort des „Hecastus“ des Macropedius ist datiert vom 31. März desselben Jahres. Wegen dieses geringen Zeitunterschiedes glaubte Hübner,[2]) trotz einer Reihe auffälligster Ähnlichkeiten eine Abhängigkeit der beiden Dramen voneinander nicht annehmen zu dürfen. Allein der Hecastus war bereits im Frühjahr 1538 vollendet und gelangte schon im Sommer durch eine Aufführung zu Utrecht an die Öffentlichkeit.[3]) Eine Bekanntschaft Naogeorgs mit dem Drama vor seiner Drucklegung liegt also im Bereiche der Möglichkeit und muß als sicher angenommen werden, wo es sich um so augenscheinliche Übereinstimmungen handelt wie in diesem Falle.[4])

Neben den Dramen, die mit dem „Mercator“ das gleiche Thema behandeln, haben noch eine ganze Reihe von anderen Dramen mehr oder minder stark auf diesen gewirkt,[4]) so daß sich im ganzen folgendes Bild ergibt: Die Grundidee ist die des Elckerlijk-Dramas, in welchem ein Lieblingsgedanke der mittelalterlichen asketischen Literatur, die erbauliche Vorbereitung auf die Sterbestunde veranschaulicht war, unter gleichzeitiger Benutzung einer buddhistischen Parabel von den drei Freunden. Diese Idee erfährt eine dogmatische Umbildung im Sinne Luthers. Die Fabel von den drei Freunden ist nur noch in Spuren vorhanden. Der Reichtum spielt noch als „Lucrum“, jedoch in sehr veränderter Gestalt, eine Rolle. Die Conscientia hat einige Züge mit der Fides des Macropedius gemein, die ihrerseits auf die „opera“ der früheren Stücke zurückgeht, und schließlich verrät sich die Bekanntschaft des Dichters mit ihr in manchen Einzelheiten der Diktion.[5]) In einer Reihe von Anklängen dokumentiert sich ein Einfluß des Hecastus, besonders aber sind durch ihn neben der Conscientia, Satan und Lyochares, welch letzterer Züge des Mors und des Nomodidascalus in sich vereinigt, beeinflußt.[6]) Geringer sind die Einwirkungen des Homolus und eines niederdeutschen Spieles des Nicol. Mercator „Van dem Tode unde van dem Levende (Keller, Fastnachts p. II, 1071, 18).[7]) Die Polemik gegen die „opera“, die Naogeorg in die Form einer medizinischen Gewaltkur kleidet, ist angeregt durch die volksmäßige Satire des Narrenschneidens und die gelehrte des Eccius dedolatus. Die Darstellung erfährt mancherlei Bereicherung durch eine Reihe von typischen Zügen aus den Fastnachtsspielen, aus Manuels Krankheit der Messe, Murners Narrenbeschwörung und Hans Sachsens Narrenschneiden.[8]) Dem Thema des sterbenden Menschen hat Naogeorg das jüngste Gericht hinzugefügt. Aber auch diese Verbindung war

[1]) a. a. O. S. 322.
[2]) Hugo Holstein, Die Reformation im Spiegelbild der dramatischen Dichtung, Halle 1886, S. 160.
[3]) Hübner a. a. O. S. 323 f.
[4]) Ausführliche Darstellung bei Hübner.
[5]) Hübner a. a. O. S. 325.
[6]) Ebd. S. 323.
[7]) Ebd. S. 325.
[8]) vgl. Hübner a. a. O. S. 325 ff.

bereits gegeben in einem nicht mehr erhaltenen Fastnachtsspiele „Die geschicht vom jüngsten tage“, das Pfingsten 1516 zu Freiberg in Sachsen aufgeführt wurde und offenbar auch Hans Sachs für seine „Tragedia mit 34 personen, des jüngsten gerichts“ zur Vorlage gedient hat.[1]) Das erhaltene Personenverzeichnis stimmt bis auf Kleinigkeiten mit dem Stücke von Sachs überein. Trotz dieser mannigfachen Anlehnungen hat es aber Naogeorg in hervorragendem Maße verstanden, sich seine dichterische Selbständigkeit zu wahren. Die überreichen satirischen Seitenhiebe und historischen Anspielungen, die dem Pammachius eigen waren, sind diesmal in Wegfall gekommen, wodurch der Eindruck des Freien, Natürlichen und Harmonischen noch besonders gesteigert wird.

Was die übrigen Dramen an Beziehungen außer den schon genannten zur Antike und zu den Passionsspielen enthalten, ist nicht nennenswert. So merkwürdig es im Hinblick auf den Pammachius berührt, daß die „Incendia“, die doch einen ganz aktuellen Stoff behandeln, jene vielfältige Bezüglichkeit, wie sie dem Pammachius eigen ist, fast ganz vermissen lassen, so ist es psychologisch doch begreiflich. Gerade weil hier direkt, ja fast mit Namensnennung die Personen der Wirklichkeit bezeichnet waren, stellte sich das Bedürfnis nach jenen bezeichnenden und erklärenden Hinweisen nicht ein, war der Reiz an jenen kleinen Nadelstichen geschwunden. Wenn aber dazu auch die satirische Zeichnung der einzelnen Personen etwas zu oberflächlich ausgefallen ist, wenn sich der Dichter gegen seine Art mit flüchtigen Andeutungen begnügt, so ist das diesmal auf das Konto der übereiligen Arbeit zu setzen.

Gleichfalls unbeeinflußt von jeder Tradition sind die beiden folgenden Dramen „Hamanus“ und „Hieremias“. Eine Bearbeitung des gleichen Stoffes ging nur dem Hamanus voraus, und zwar bei Esther des Hans Sachs von 1536. Die beiden Stücke zeigen aber keinerlei Berührungen. Inhaltlich schließen sich „Hamanus“ und „Hieremias“ vollständig an die Bibel an. Nur das Estherdrama enthält noch eine Nebenhandlung, die einige Anregungen, von denen bereits die Rede war, durch die lateinische Komödie erhalten hat, im übrigen aber freie Erfindung des Dichters ist. Überhaupt macht sich beim Hamanus unter allen Dramen Naogeorgs der Einfluß der Antike verhältnismäßig am stärksten geltend.

Eine Reihe von Entlehnungen aus den Passionsspielen weist dagegen der „Judas Iscariotes“ auf, insbesondere scheint das Alsfelder Spiel auf ihn gewirkt zu haben. Die Eingangsszene, in der sich Satan und Sargannabus über Judas unterhalten, hat ihr Vorbild in einer Szene des Alsfelder Spieles (195), in welcher Milach dem Lucifer verspricht den Judas zum Verrat an Christus zu veranlassen. Wenn im Passionsspiel Judas mit den Juden wegen des Verräterlohnes verhandelt, so ist das dort kein eigentliches Feilschen. Judas ist gleich zufrieden, trotzdem man ihm die geforderte Summe herabgesetzt hat, macht aber dann an den einzelnen Geldstücken, die ihm nicht vollwertig erscheinen, Aussetzungen. Bei Naogeorg dagegen feilschen Kaiphas und Judas regelrecht um die Höhe des Preises, wobei Judas allmählich von seiner ursprünglichen Forderung herabgeht, während Kaiphas zunächst unter-

[1]) vgl. Hübner a. a. O. S. 325 ff.

bietet. Gleichwohl scheint jenes Motiv aus dem Passionsspiel bei Naogeorg nachgewirkt zu haben. Bevor nämlich Nagidus (IV, 3) dem Judas den Lohn ausbezahlt, fragt er ihn: „Parvamne vis monetam an arridet magis Argentei integri?“ Und Judas entgegnet: „In minutis quid mihi cum nummulis, quos non libet reponere? Argenteos solidos cedo“. Auch die Klage des Judas über die teure Salbe (Jud. III, 3) ist bereits im Alsfelder Spiel zu einer Szene verwertet (3180). Ein traditionelles Motiv ist es auch, wenn Sargannabus dem verzweifelten Judas einen Strick gibt, mit dem er sich erhängen soll (V, 5). Im Alsfelder Spiel sagt Satan (3668): „Judas willst du dich hengken, ich will Dir einen Strick dazu schenken“. In einen recht bemerkenswerten Gegensatz zum Passionsdrama setzt sich dagegen Naogeorg, wenn er den Malchus zu einem Freunde Christi werden läßt (V, 2), während er doch in den Passionen auch nach der Heilung des Ohres nicht aufhört den Herrn zu verfolgen und zu mißhandeln.

Der Pammachius und die Bibel.

Eine Betrachtung der Beziehungen des „Pammachius“[1]) zur Bibel kann nicht ohne Hinweis auf Luthers Antichristologie geschehen. Denn nicht allein, daß für Naogeorg die gleichen Bibelstellen wie für Luther in Betracht kommen, die Interpretation und in der Folge die Anwendung jener Stellen für polemische Zwecke hält sich streng innerhalb der Grenzen lutherischer Anschauung. Was indes bei Luther Ausgangspunkt und Stütze für seine Antichristtheorien war, wird hier zu einem dekorativen Moment, es bildet den Rahmen, durch den das Bild des Antichrists wirkungsvoll herausgehoben werden soll.

Das Drama beginnt mit einem „Prolog im Himmel“. Christus verkündet den Aposteln Petrus und Paulus das Nahen des Antichrists und den bevorstehenden Weltuntergang. Es ist sicher kein bloßer, aus der Sachlage sich ergebender Zufall, wenn sich hierbei die Worte Christi fast durchweg an den Text der Bibel anlehnen. Wie ließ sich die erhabene Gestalt des Welterlösers anders würdig darstellen, als dadurch, daß man ihr Worte der Bibel in den Mund legte. Tatsächlich finden sich die im Drama vorkommenden Bibelstellen und Bibelreminiszenzen fast ausschließlich auf die Reden Christi beschränkt.

Zu Beginn des Dramas vernehmen wir Christus, der zu den Aposteln Petrus und Paulus von dem bald zu erwartenden Weltende spricht. Er knüpft unmittelbar an seine eigenen Weissagungen (Math. 24) vom Weltuntergang und vom Erscheinen des Antichrists an:

Senescentis iam mundi ratio postulat,
Ut errorum mala inserantur semina.

Und mit Bezugnahme auf 2. Thess. 2, 8—11 und 2. Petr. 2,2 fährt er fort:

Suasque inimicus noster vires exserat
Et summe contra veritatem turpibus
Inauditisque praevaleat mendaciis.

Wohl im Gedanken an Math. 24, 5 und Joh. 5, 43 ist das Folgende gesprochen:

Nomenque meum atque religionem funditus
Extinctam velit in eoque studet maxime
Divinum ut omnem in sese cultum transferat.

Der Gedanke des zweiten Satzes weist aber auch noch besonders auf 2. Thess. 2,4 hin. Die folgenden Verse zeigen, daß die Rede Christi auf der Vorstellung Off. 20, 1—3, 7—8 basiert, nach der Satan in der

[1]) 1538; neu hrsg. v. J. Bolte und E. Schmidt, Berlin 1891.

Hölle in Ketten liegt und kurz vor dem Weltuntergang befreit wird, um die Menschheit noch einmal zu versuchen:

Adeo post mille annos solutus vinculis
Fremet et squalores ulciscetur carceris.

Der gleiche Gedanke findet sich auch in den Petrusbriefen (2. Petr. 2, 4) auf die Christus im folgenden auch Bezug nimmt:

Recte tu eum, Petre, rugientem pinxeras
Leonem qui vorandos quaerat iugiter (1. Petr, 5, 8).

Nun erfährt der in seinen Ketten rasende Satan eine kurze Ausmalung (130—133), die jedoch nirgends die Grenzen biblischer Vorstellung überschreitet. Im Sinne von Math. 24 und wahrscheinlich mit besonderem Bezug auf Math. 24, 7 und 15 heißt es dann weiter:

. . . Heu sursum mox atque deorsum omnia
Miscebit, strenue et neglecta sarciet.
Vae Christianis, vae populis et gentibus!

Auch dieser Wehruf ist charakteristisch für die Bibel (vgl. z. B. Math. 23). Die folgenden Zeilen fassen den Inhalt von Math. 24, 4, 5, 23, 24 und 2. Petr. 2,9 kurz zusammen:

Magnum iam tandem habebitis adversarium,
Quem nosse, quem cavere, cui resistere
Non cuiusvis, sed erit divina praediti
Virtute et quem dei servarit dextera.

Enger an den Wortlaut der Bibel schließen sich die nächsten Verse an.

Iam vigiliis nec non orationibus
Et sobriis illis opus erit mentibus
Plus quam antehac unquam.[1])

Und weiter heißt es im Sinne von Math. 24, 8—10, 12, 24 und 2. Thess. 10—12:

Quippe inundabant mala
Regnante summo iniquitatis principe.

Im folgenden nimmt Christus Bezug auf die Prophezeiungen über das Gericht im allgemeinen (V. 144—147). Eine Angleichung an Stellen wie Joh. 16, 4; 2. Thess. 2, 5 und Luc. 24, 44 ist dabei unverkennbar. Der Gedanke, daß die Gerechten in den Greueln der letzten Tage offenbar werden, kehrt in der Bibel sehr häufig wieder (Luc. 21, 12, 13; Math. 24, 12, 13; 2. Thess. 1, 4, 5 u. a.), an ihn knüpft Christus an:

Sed apparebit, amici sole clarius
In hisce malis, an cordi sint mortalibus
Meae vestraeque contiones, in quibus
Mali venientis mentionem fecimus.

V. 148/49 führen den vorigen Gedanken kurz weiter, dann bricht die Rede etwas unvermittelt ab:

Sed utcumque cadat, inimicus solvendus est.
A cuius tamen inlecebris fortiter meos
Servabo, iniquitati ne apponant manus.
Nemo surripiet eos, quos mihi dedit pater.

---

[1]) Igitur non dormiamus sicut et ceteri, sed vigilemus, et sobrii simus (1. Thess. 5, 6). Vigilate itaqne, omni tempore orantes . . . (Luc. 21, 36). . . . Estote itaque prudentes, et vigilate in orationibus (1. Petr. 4, 7). Sobrii estote, et vigilate . . . . (1. Petr. 5, 8) u. a.

Auch hier wird die Anspielung auf Bibelstellen wie 2. Petr. 2, 9 und 1. Cor. 10, 13, sowie auf Joh. 10, 28 u. 29 oder Joh. 17, 12 im letzten Satze ohne weiteres deutlich. Mit Beziehung auf Math. 24, 25 bezw. 2. Thess. 2, 5 schließt die Rede:

Haec vos amicos ignorare nolui
Sed et ante nostis tempus sic fore ultimum.

Es erweist sich also diese Eingangsrede als eine lückenlose Konstruktion aus biblischen Gedanken. Wenn trotzdem eine wörtliche Benutzung des Textes äußerst selten ist, so verdient die Weise, wie der Ton der Bibel getroffen wurde, entschiedene Bewunderung.

Ton und Form biblischer Darstellung bleiben auch weiterhin gewahrt. So treten nun ähnlich wie bei Math. 24 und Marc. 13 die Apostel als Frager auf. Petrus erkundigt sich, ob denn die Zeit schon da sei, „wo Satan mit straffen Zügeln regieren solle“. Christus antwortet bejahend: Satan solle vor seiner endgültigen Verweisung in die Hölle noch einmal seiner Lust frönen dürfen. Die weitere Frage des Petrus:

Tanto igitur res confundente adversario
Tuo sanctissimo quid fiet nomini?

ist offenbar in Beziehung zu setzen zu Math. 24, 5 und Joh. 5, 43. Die Antwort lautet in der Tat auch in diesem Sinne. Aus Gedanken heraus, wie sie bei Math. 24, 23 ff. u. a. ausgesprochen sind, sagt Christus:

Eius redigetur cognitio ad paucissimos
Ut vix salutem a me quaerat millesimus,

dann wohl in Anlehnung an Joh. 5, 43 und vielleicht auch Math. 24, 24:

Alia sibi salutis quaerant nomina
Homines, tota in quibus haereant fiducia,
Quae in cunctis invocent necessitatibus.

Mit diesem Satz ist indessen bereits der Übergang in die spezielle Polemik vollzogen. Die „nomina“ sind hier in ganz bestimmtem Sinne zu fassen, der später auch klargelegt wird. Eine scheinbar geringfügige und doch äußerst charakteristische Abweichung von der Bibel findet sich im folgenden Satze, der doch zunächst durch Math. 10, 22, 24, 9 u. a. veranlaßt ist.

Et hominum existimabitur stultissimus,
Salutis qui suae firmam et sacram ancoram
Nomen meum solum statuerit . . .

Während in der Bibel nie anders als von Haß und Verfolgung der Gläubigen die Rede ist,[1]) wird hier ein besonderer Ton auf das scheinbar Vernunftwidrige der Standhaftigkeit gelegt. Es verrät sich also schon hier der Schüler Luthers, dem die „klügelnde“ Vernunft als die ärgste Feindin der Glaubensstärke gilt. Auf die Frage des Petrus (180), was denn diese „nomina“ seien, zählt Christus die äußeren Gnadenmittel der katholischen Kirche auf und erklärt dem über diese seltsamen Götter erstaunten Paulus:

Homines *ἀλφησταὶ* surgent, quos tu dicere
Soles *ἐφευρετὰς κακῶν*, qui simplici
Sanaque fidei doctrina haud contenti erunt.

---

[1]) Et eritis odio omnibus propter nomen meum (Math. 10, 22) . . . et occident vos: et eritis odio . . . (Math. 24, 9) u. a.

Unter den homines *ἁλφησταὶ* sind wieder die Leute verstanden, die mit Gründen der Vernunft den Glauben zu vernichten wähnen. Es sind die Leute vom Schlage des Porphyrius, die als *ἐφευρεταὶ κακῶν* (Röm. 1, 30) mit unversöhnlichem Haß die „sana doctrina“ bekämpfen. Darauf prophezeit Christus die Entstehung der Mönchsorden (204 f.) und bezieht auf sie die Bibelstelle 2. Petr. 2, 1, die er merkwürdigerweise halb griechisch, halb lateinisch zitiert (211). Auf die zweifelnde Frage des Paulus, ob denn jene *ψευδοδιδάσκαλοι* auch Gläubige finden würden unter den Menschen, entgegnet Christus:

Maxime
Num non tuae recordaris sententiae
A veritate auditum aversuros et ad
Vanas homines se conversuros fabulas?

Unter dieser sententia ist 1. Tim. 4, 1 verstanden. Die folgende Unterhaltung über Pammachius und seine Genossen zwingt notwendig zu einer freieren Dialogführung; trotzdem ist das Bestreben, sich möglichst der biblischen Redeweise anzugleichen, auch hier unverkennbar. So sagt Christus beispielsweise V. 237 ff.:

Factum docebit paulo post, quam naviter
Satanae resistant, quam sint constantes, die
Noctuque quantum vigilent, quantum gloriae
Mihi dent et quantum nomen promoveant meum.

V. 259 ff. gibt Christus den beiden Aposteln ein Charakterbild des Papstes in der Weise, daß er dessen Tun seinem eigenen Wirken in Form einer Antithese gegenüberstellt. Der Gedanke, auf diese Weise wirksam den Gegensatz zwischen Christus und dem Papste zu bezeichnen, stammt von Wicliff. In seiner Schrift: „De Christo et adversario suo Antichristo“ (1383) findet sich[1]) die erste solche „Antithesis“. Von da übernimmt sie Huß, und die hussitische Streitliteratur sorgt für die weiteste Verbreitung dieses ebenso ergiebigen wie wirksamen Themas. Neben vielen anderen entstand im Jahre 1521 in Wittenberg eine Antithesis, die aber mit Bildern versehen war: „Passional und Antichrist“. Die Zeichnungen lieferte Lukas Cranach, während Melanchthon den Text besorgte.[2]) Gewiß war sie bei den Lutheranern die gelesenste und verbreitetste. Auch Naogeorgs Antithese weist mit ihr mancherlei Ähnlichkeiten auf. Doch erfreute sich dieses Thema in damaliger Zeit einer so allgemeinen Beliebtheit und ist so häufig bearbeitet worden, daß die hauptsächlichsten Punkte der Gegenüberstellung sicher Gemeingut der meisten Evangelischen, insbesondere des Klerus waren, und wir brauchen deshalb für Naogeorg wohl keine bestimmte Quelle als Vorbild anzunehmen.

Das Bild, das Christus vom Papste entworfen hat, erfüllt den Petrus mit Schauder, er ist nun überzeugt, daß Pammachius der Antichrist ist, und fragt besorgt, wie lange denn das Übel dauern werde. Die Antwort lautet ebenso unbestimmt wie in der Bibel (Mat. 24, 36; 1. Thess. 5, 1; Ap. 1, 7):

Tempora suis sunt praefinita terminis
Quos te scire nihil opus: suam invenient viam.

---

[1]) Kap. 11; vgl. Rud. Buddensieg, De Christo et adversario suo Antichristo, Dresden 1880.

[2]) Gust. Kawerau; vgl. Einl. S. 15 Anm. 1.

Doch erinnert er beruhigend an seine eigenen Worte (Mac. 24, 22):

Hoc tantum accipe, quod etiam a me dictum est prius
Propter iustos illi breviabuntur dies, ...
Et ubique regni evangelium docebitur,
Ut vel pauci a diabolo retrahant pedes ...

Die anschließende Schilderung der sittlichen Zustände vor dem Ende der Welt (314 ff.) ist zwar durchaus in biblischem Sinne, aber sehr allgemein gehalten. Mit dem Befehle Christi an die Wahrheit, die Erde zu verlassen und dem Geiste der Lüge das Feld zu räumen, schließt diese erste Szene. Das Motiv von der vertriebenen Veritas war den Humanisten geläufig durch den weitverbreiteten Dialog des Maffeo Vegio von der verfolgten und mißhandelten Wahrheit.[1]) Der Gedanke, daß Naogeorg von dieser Seite her beeinflußt wurde, liegt daher wohl näher als die Annahme, er könnte etwa durch Dan. 8, 12: „prosternetur veritas in terra" veranlaßt worden sein, gerade die „veritas" zu wählen.

Christus tritt dann erst wieder in der dritten Szene des vierten Aktes auf. Im Mittelpunkt steht hier jedoch zunächst die Wahrheit mit ihrer Schilderung der Zustände unter Pammachius. Ganz nebenbei finden sich auch in ihrer Rede einige Bibelreminiszenzen, so nach Marc. 12, 17:

Quod tu Caesari
Quae Caesaris sunt iussisti omnes reddere (3050)

und nach Joh. 17, 12 u. a.

... serva tuos,
Quos tibi dedit pater (3074).

Mit Vers 3095 wird der prophetische Ton, der der Rede Christi im Prolog eigen war, wieder aufgenommen. Petrus, durch die schrecklichen Berichte der Wahrheit ängstlich gemacht, schlägt vor, das Schloß des Himmels abändern zu lassen, damit es nicht Pammachius mit seinen Schlüsseln öffnen könne. Christus aber beruhigt ihn, er werde zu sorgen wissen, daß Satan und seine Genossen nicht zu große Macht erlangten und daß die Ungerechtigkeit auf Erden nicht ins Unendliche wachse. Ganz unverkennbar haben wir hier die Stimmung wiedergegeben, wie sie in 2. Tim. 3 zum Ausdruck kommt: angesichts der allenthalben wütenden Greuel der zuversichtliche Glaube an die Begrenztheit und an das nahe Ende des Bösen. Daß jene Stelle dem Dichter vorschwebte, zeigt sich deutlich darin, daß er mehrmals unmittelbar auf sie Bezug nimmt, so 3105 f. nach 2. Tim. 3, 9:

Ego etiam videro
Ne ultra quam constitutum est procedant neque
Ut in infinitum praevaleat iniquitas

und 3121 f. nach 2. Tim. 3, 8:

Bellabunt adversum te [veritatem] plenis tibiis
Gladiis, igni et aqua milleque modis te volent
Extinctam.

Auch die griechischen Worte V. 3195: *ἄσπονδός τε πόλεμος* dürften wohl durch das *ἄσπονδοι* in 2. Tim. 3, 3 veranlaßt sein. Doch nun wird der Boden der Bibel ganz verlassen. Christus zeigt der Wahrheit Wittenberg und schickt sie zusammen mit Paulus zu dem dort wohnenden Theophilus.

---

[1]) Creizenach a. a. O. II, 37.

Was sonst an Bibelreminiszenzen im Pammachius zu finden ist, läßt sich in wenig Worten erledigen. Wenn der Papst als „idolum“ (2028) oder als „bestia“ (3001) bezeichnet wird, so sind das der Bibel entnommene Ausdrücke (1. Macc. 1, 57; Jer. 2, 10 bezw. Off. 13, 11). An die Übertragung der Schlüsselgewalt (Mat. 16, 18 f.) erinnert in der Form etwas die Krönung des Pammachius durch Satan (1519). „Praesis portis inferorum“, ruft ihm sogar Satan zu, in unverkennbarer Anlehnung an Mat. 16, 18. Eine Anspielung auf 1. Cor. 9, 24 enthält das griechische *βραβεῖα* in Vers 1387. Das in Luthers Schriften häufig zu findende Bibelwort Gal. 1, 8 findet sich Vers 2408. Der Zitierung des Psalm 90, 13 (2605) wurde bereits gedacht. Ganz wie in der Genesis Gott die Erde erzeugt, so schafft V. 2437 ff. Pammachius seine Kreaturen.[1])

An einzelnen Wendungen erwähnt Hübner[2]) noch das „ita me amet Satanas“ (V. 1929), welches das geläufige „ita me amet Deus“ nachahmt, ferner die Stelle „Satanam iratum habeat“ (V. 2107), die dem üblichen „Deum propitium habere“ gegenübergestellt ist, sowie die Bezeichnung „fidei genitor et caerimoniarum regula“ (V. 2418), die den Papsttitel „magister fidei, regula ecclesiarum“ persifliert.

---

[1]) vgl. unten S. 26.
[2]) a. a. O. S. 314.

Der Pammachius und seine Beziehungen zu Luther.

Der Pammachius des Naogeorg ist durchaus der Papst-Antichrist im Sinne Luthers. Des letzteren antipapistische Polemik unterscheidet sich nämlich wesentlich von jeder früheren. Ausgangspunkt für diese Art von Polemik überhaupt war bisher stets ein ethisches Moment gewesen. Wicliffs und Hussens Kampf galt zunächst den Mißständen in der Kirche und im Klerus, insbesondere aber der Sittenlosigkeit gewisser Oberhäupter. Durchaus in solchem Sinne polemisierten natürlich Männer wie Hutten, die als Nichttheologen sich in Streit mit der Kirche einließen. Zudem traten bei ihnen gewöhnlich noch politische Motive hinzu.

Ganz anders bei Luther! Für ihn war der Ausgangspunkt ein religiöses Moment. Seine Gegnerschaft entsprang seelischer Unbefriedigtheit. Er sah das Übel in der Unzulänglichkeit des katholischen Lehrgebäudes.

Darum ist aber auch sein Antichrist ein anderer als der der früheren Polemiker. Den Vorgängern Luthers war der Papst der Antichrist, weil sein Lebenswandel in Widerspruch stand mit den Forderungen des christlichen Sittlichkeitsideals. Für sie war also nur immer der oder jener Papst der Christusfeind. Bei Luther dagegen wird der Papst zum prinzipiellen Gegner Christi auf Erden. Daraus aber folgt, daß für ihn der Papst schlechthin, also das Papsttum als solches, antichristisch ist.

Diese Anschauungsweise Luthers bedeutet das Resultat einer Entwicklung, wie sie sich in den Schriften der Jahre 1520 und 1521 kund tut, beginnend mit der „Epitoma responsionis S. Prieratis“ und gipfelnd in der „Responsio ad librum Ambrosii Catharini“, die noch einmal in grandioser Zusammenfassung alles enthält, was Luther gegen das Papsttum vorzubringen hatte.[1])

Fast ausschließlich aus diesen Schriften hat Naogeorg das Bild für seinen Pammachius geschöpft. Schon die allegorische Fassung seines Dramas, besonders aber der Hauptfigur, ist durch Luther bedingt. So bedeutet, wie beispielsweise eine deutsche Vorrede[2]) erklärt, Pammachius „die Päpste“, Porphyrius „die gelehrten Suppenfresser, Juristen und Sophisten“ und Julian „die älteren Kaiser“.

Auch die zeitliche Festlegung der Antichristherrschaft, wie sie Luther in seinen Schriften versucht hat, nahm Naogeorg in sein Drama herüber. Die Bemühungen Luthers, auf Grund der Angaben der Bibel

---

[1]) vgl. Hans Preuß, Die Vorstellungen vom Antichrist im späteren Mittelalter, bei Luther und in der konf. Polemik, Leipzig 1906.

[2]) Eine ziemlich ausführliche Besprechung der deutschen Übersetzungen des Pammachius findet sich S. VIIIff. der Einleitung von Bolte u. Schmidt, Pammachius.

Beginn und Ende derselben zeitlich zu fixieren, finden ihren originellsten Ausdruck in einer Stelle seiner Tischreden.[1]) Der darin ausgesprochene Gedanke, daß der Beginn der Macht des Antichrists mit den Anfängen Mohamets zusammenfällt, war allerdings damals schon den Lutheranern allgemein geläufig,[2]) sein geistiger Urheber ist aber sicher Luther gewesen.[3]) So berichtet denn auch Planus im „Pammachius" unmittelbar nachdem die Herrschaft des Papstes errichtet ist, dem Satan (2783): „Bellatorem et prophetam suscitavimus Mahumetem nomine . . ." In dem Augenblick, in dem Luther den Papst mit dem Antichrist identifiziert, mußte sich für ihn aber auch der Gedanke, daß das Weltende nahe sei, mit Notwendigkeit ergeben. Auf dem gleichen Gedanken basiert das ganze Drama Naogeorgs.

Das Bild, das nun Naogeorg vom Antichrist selbst entwirft, ist Zug um Zug eine Dramatisierung der Gestalt des Christusfeindes bei Luther, so daß sich eine Charakteristik des Naogeorgschen Antichrists wörtlich aus Luthers Schriften belegen läßt.

Der Papstantichrist ist eine Gedankengeburt Satans,[4]) als wirksamstes Mittel, die Welt ins Verderben zu stürzen. Seine Handlungen und Werke sind Eingebungen des bösen Geistes,[5]) als dessen Werkzeug er sich gebrauchen läßt.[6]) Mit dessen Hilfe[7]) und unter der Maske wahren Christentums übt er seine Herrschaft auf Erden aus.[8]) Er mißbraucht dazu den Namen Christi, indem er vorgibt, die Kirche in seinem Namen zu regieren.[9]) Sein Ziel auf Erden ist die Ausrottung der Kirche Christi und Einführung des Teufelsregiments unter der Maske Christi.[10]) So hat er sich denn durch Betrug die höchste Macht auf Erden angeeignet und geberdet sich wie ein Gott auf Erden.[11]) Er treibt seinen Frevel mit den Sakramenten und behandelt die hl. Schrift nach Belieben und Willkür,[12]) denn er behauptet über ihr zu stehen.[13]) Zwang, Gewalt und Willkür sind die Mittel, durch die er, ganz im Gegensatz zu Christus,

---

[1]) . . . Beide haben angefangen zu regieren fast auf eine Zeit unter Kaiser Phoca . . ., das nu in diesem 1538. Jahre bei 900 Jahren ist. Zur selben Zeit fing der Papst an geistlich in der Kirche zu regieren und Mohammed zu wachsen. Des Papsts weltlich Reich ist kaum 300 Jahr gestanden, da er die Kaiser und Könige vexiert und geplagt hat (vgl. Vorrede zum Pammachius 6, 30 f., auch dort ergibt sich durch Rechnung ungefähr das Jahr 1000 (Heinr. IV.) als das Jahr der beginnenden Tyrannis der Päpste). Ich kann diese Prophezie nicht definieren und erörtern: eine Zeit, zwo Zeit und eine halbe Zeit (Dan. 7, 25). Ich wollte es auf den Türken ziehen, der angefangen hat zu regieren, nachdem Constantinopel erobert ward 1453. Welchs nu ist 85 Jahre. Wenn ich nu die Zeit rechne, nach dem Alter Christi 30 Jahre, so macht dieser Spruch 105 Jahre und hätte der Türk noch 20 Jahre zu regieren (Förstemann u. Bindseil, Tischreden 174/75).

[2]) vgl. O. Schade, Satiren und Pasquille aus der Reformationszeit, Hannover 1856, N. I, 111.

[3]) vgl. z. B. W. VII, 751, 34, 726, 9, 772, 6, 723, 7.

[4]) W. VI, 434, 3.

[5]) W. VI, 453.

[6]) W. VII, 443, 9, 676, 23, 712, 36, 413, 21.

[7]) W. VI, 500, 33 u. a.

[8]) W. XXXVIII, 218, 10.

[9]) W. VII, 403, 2; VII, 741, 32, 749, 6.

[10]) W. VII, 379, 35.

[11]) W. XXXVIII, 219, 4.

[12]) W. VII, 770. 35.

[13]) W. XXXVIII, 233, 10.

seine Herrschaft ausübt.[1]) Er führt neue Riten ein[2]) und bringt neue Gesetze, deren Sinn und Zweck kein anderer ist, als die Menschen ins Verderben zu stürzen.[3]) System ist in diesen Anordnungen nur insoweit, als sie stets von der Feindschaft gegen Christus diktiert sind und sich daher stets den Lehren und den Absichten Christi entgegenstellen.[4]) Wie hoch seine Macht gestiegen ist, erkennen wir daraus, daß er Könige ein- und absetzt, mit ihnen seinen Spott treibt und sie zu Mord, Raub und Krieg mißbraucht.[5]) Aber trotzdem ist seine ganze Herrschaft nur auf äußeren Schein gebaut.[6]) Wie er durch seinen äußeren Prunk und seinen Reichtum auf die blinden Massen wirkt — ist ja doch sein einziger Rückhalt der blinde Glaube des Volkes —,[7]) so ist seine Lehre nur die Predigt eines äußerlichen Scheinglaubens, und seine Gesetze beschränken sich darauf, den Gebrauch äußerer Mittel zu bestimmen.

Dieses Charakterbild des Papstantichrists erscheint indes im Drama Naogeorgs keineswegs als von vornherein feststehend — Pammachius verkörpert ja das Papsttum, und so muß auch an ihm dessen Entwicklung sichtbar werden. So ist er zunächst der große Gottesmann, der den Kaiser Julian und sein Volk zum Christentum bekehrt hat (Pam. I, 2). Aber die Gunst des Kaisers und das allgemeine Ansehen, das er genießt, haben ihn hoffärtig gemacht und seine Herrschsucht geweckt. Die klügelnde Vernunft, eben jene Vernunft, gegen die Luther mit der ganzen Macht seines Wortes zu Felde zieht, muß ihm dazu dienen, die Widersprüche im Christentum aufzuzeigen, die Sinnlosigkeit der Selbstaufopferung darzutun und seinen Abfall zu rechtfertigen (Pam. I, 3). Die Vernunft aber verweist ihn auf den Genuß des Daseins. Sie heißt ihn der Welt huldigen und damit auch dem „Herrn der Welt", dem Satan. Von ihm müßte auf jeden Fall mehr Lohn zu erwarten sein als von Christus, dessen Kult man getrost dem Pöbel überlassen könne. Ein großes Ziel schwebt ihm vor, er will die höchste Macht auf Erden erringen, er will über allen Fürsten dieser Erde stehen, er will für den Nachfolger Christi auf Erden gelten. Dazu aber ist vor allem nötig, daß dem Papst allein das Recht zusteht, die Schrift auszulegen. Man erkennt unschwer die Anspielung auf Hauptanklagepunkte der Schrift „An den christlichen Adel". Pammachius will die beiden ersten „papierenen Mauern" errichten. So tritt er zunächst mit drei Forderungen vor den Kaiser. Er verlangt Steuerfreiheit für Kirche und Klerus, Fürstenrang der Bischöfe und den Kirchenstaat für den Papst und droht, als er von Julian abschlägig beschieden wird, mit „der römischen Praktik"[8]) (Pam. I, 4).

Pammachius und sein Berater Porphyrius machen sich nun auf den Weg zu Satan (Pam. I, 6). Vorher aber beschließen sie noch dem Namen

---

[1]) W. VII, 740, 39 u. a.
[2]) W. VII, 123, 22.
[3]) W. VII, 745, 8; VII, 401, 25, 443, 26.
[4]) W. VI, 434, 12; VI, 484; VII, 763, 12.
[5]) W. VI, 308, 16; VII, 748, 31, 754, 19.
[6]) W. VII, 729, 13, 730, 12 u. ff.
[7]) W. VII, 752, 13.
[8]) vgl. An d. chr. A., W. VI, 418; jedoch ist dieser Ausdruck bereits durch Hutten popularisiert worden.

nach Christus auch später dienen zu wollen,[1]) um vor Entdeckung sicher zu sein.

Sie langen sodann in der Hölle an. Dort hat der wieder frei gewordene Satan seine Räte um sich versammelt. Pammachius leistet den Schwur der Treue[2]) und empfängt dafür aus seiner Hand die dreifache Krone (Pam. II, 3, 4). Außerdem wird ihm das Recht verliehen, sich auf den Schultern tragen zu lassen und von Fürsten und Vornehmen den Fußkuß zu fordern. Es sind dies jene drei Dinge, die Luther im „Christlichen Adel" ganz besonders rügt und sogar selbst als „endchristlich" bezeichnet.[3])

Während nun in der ersten Szene des dritten Aktes Nestor, der Berater des Kaisers, diesen vor zu großer Nachgiebigkeit warnt und ihm die Folgen einer solchen übel angebrachten Milde vorstellt, kommt ein Bote mit der Meldung, daß der Papst den Kaiser in den Bann getan, daß er das Volk vom Gehorsam entbunden und daß sich dieses gegen den Kaiser erhoben habe. Auch werde ein Schreiben von einem gewissen Kaiser Konstantin verlesen:

quae nominatim res, quae sint patrimonii
Ostendunt, certe paene infinitas opes.

Die Anspielung auf die Geschichte Heinrichs IV., dessen auch Luther in seinen Schriften sehr häufig gedenkt[4]) und von dessen Regierungszeit an er die Tyrannis der Päpste beginnen läßt,[5]) wird später noch offenkundiger. Bemerkenswert ist auch, daß die Forderungen des Papstes der „Donatio Constantini" gemäß sind. Luther hat ein Jahr vor dem Erscheinen des Pammachius diese Schrift nach dem Huttenschen Drucke übersetzt und mit einem Nachwort versehen herausgegeben.

Pammachius hat nun die „römische Praktik" geübt, der Kaiser fällt und Porphyrius verkündet in einer glänzenden Volksversammlung die neue Lehre des Pammachius.

Obwohl natürlich diese Rede des Porphyrius, als eine Satire auf das Lehrgebäude der katholischen Kirche, hauptsächlich die von Luther angegriffenen Glaubensätze vorbringt, so kommt es dem Verfasser doch weniger auf systematische Darstellung, als auf ein farbiges eindrucksvolles Gesamtbild an. So wird uns in buntem Wechsel manches vorgeführt, was sich in der besonderen Form und Einordnung eben nur durch Zurückgehen auf den Anreger — auf Luther — erklärt.

„Christus hat die Gewalt, zu binden und zu lösen, dem Petrus übertragen." Diesen Satz, den Luther schon im „Christlichen Adel" aufs heftigste angreift und den er später als eine frevelhafte Mißdeutung von Mat. XVI bezeichnet,[6]) stellt Porphyrius an die Spitze der neuen Lehre (2050). Sodann wird die Unfehlbarkeit des Papstes verkündet (2067) und der Papst als der oberste Lehrer und Hirte der Christenheit bezeichnet. Beweis für diese Sätze seien einmal zahlreiche Bibelstellen, dann aber die Tatsache, daß Gott den Papst durch Überhäufung mit Glücksgütern ganz augenscheinlich bevorzuge.

---

[1]) vgl. S. 19 Anm. 9, bes. aber W. VI, 537, 8; VI, 620, 23.
[2]) W. VII, 749, 1.
[3]) W. VI, 415, 24, 435, 25, 436, 10; auch W. XXXX[1], 619, 18ff.
[4]) z. B. W. VII, 766, 24; X[2], 185.
[5]) vgl. S. 19 Anm. 1.
[6]) W. VI, 536, 35.

Der Abschnitt der schmalkaldischen Artikel (1537) „De potestate et primatu papae", der mit Voranstellung dreier Sätze über das Papsttum beginnt, mag wohl hier mit anregend gewirkt haben, war doch diese Schrift die erste unter den Bekenntnisschriften, die sich eingehender mit dem Primat des Papstes beschäftigt.

Nach dieser Einleitung, die allen denen, „welche Christen sein wollen", zeigen sollte, „quantum et quale haberent in mundo caput", erklärt Porphyrius die Artikel des neuen Glaubens.

Zunächst warnt er vor Ketzertum, das in dreierlei Weise zum Ausdruck kommen könne: in der Leugnung des Primats, in der Verkündigung ketzerischer Lehren und in eigenmächtiger Schriftinterpretation. Man sieht, es sind die drei Hauptsünden, die Luther begangen. Nun erst geht er auf die eigentlichen Artikel ein. Zum ersten empfiehlt er Erlernung des Glaubensbekenntnisses, und zwar sollen die Artikel ohne Prüfung hingenommen werden:

Nam facile curiosa hominum errant ingenia
Et se putant scire, quod ignorant maxime.
Vobis verba tenere satis est. Episcopis
Sensum relinquite et nobis doctoribus.

Man vergleiche dazu Luther in „Von der Winkelmesse und Pfaffenweihe" (1533): ... Erstlich, daß sie nicht dürfften sorgen wie sie glaubten und fromm würden ..., Sondern könnten sagen: Was ist's not, das ich glaube und nach Gottes wort thue odder from werde? Ist's doch gleich genug und recht, wenn ichs jnn der Kirchen meinung thue, So kan mir's nicht feylen, Ich bin der Sorge frey ledig.[1])

Secundo, quia in Adami homines primi patris
Omnes peccavimus inoboedientia,
Ut nullus hominum caelum possit ingredi,
Deus misertus nostri misit filium,
Qui pro peccato originis faceret satis.
Et sic redempti ab illo peccato sumus,
Ut libera deinceps sit ad caelum via.

Es ist dies eine Verspottung der Lehrmeinung der katholischen Kirche; von Luther wurde mit der Lehre, daß die Erbsünde in der Begierlichkeit als wirkliche Schuld fortlebe, der strengere Augustinische Begriff der Erbsünde wieder zur Geltung gebracht.[2])

Tertio, aliis quia etiam peccatis dein
Studemus nec satis carni resistimus,
Ex hoc mundo rediens servator ad patrem
Septem reliquit sacramenta credulis,
Quae ex opere operato suscipienti conferunt
Remissionem peccatorum apud deum.

Dieser Satz persifliert zunächst die Siebenzahl der Sakramente, dann aber auch die katholische Lehre von der Sakramentswirkung. Die seit Duns Skotus in der katholischen Kirche eingetretene Steigerung des Sakramentsbegriffes, wonach die Wirkung des Sakramentes lediglich von der vollzogenen Handlung, ohne Rücksicht auf die handelnden

---

[1]) W. XXVIII, 218, 17 ff.
[2]) Conf. Aug. Art. II.

Personen, abhängig gemacht wird, war stets Gegenstand besonderer Angriffe Luthers. „Denn die Winkelherren . . . geben für, als seien sie die Leute, so das Sakrament machen odder Wandeln, quasi ex opere operato.“[1])

Punkt vier spricht vom „freien Willen“[2]) als von einem Gnadenmittel, weil „durch ihn die zehn Gebote vollkommen erfüllt werden können“. Fünftens seien über Art und Weise der Sakramentserteilung Bestimmungen zu treffen:

Nam Christus cum propere terris discesserit,
Haud comminisci solus quivit omnia,
Quae aut ad salutem aut ad decorem conferunt.

Solche ironisch gemeinte Vorstellungen von dem Versäumnisse begehenden Christus finden sich auch bei Luther, z. B. W. XXXVIII, 253: „Und Christus hat auch schendlich vergessen das Cresems Matthei am letzten, da er spricht: Gehet hin etc.“ Da nun Porphyrius gleichfalls von dem bei der Taufe vergessenen Chrisam spricht, so scheint die Benutzung gerade dieser Stelle durch den Dichter sehr wahrscheinlich:

Quare baptismum Christi verbis tradere
Nullis sedis Romanae adnexis ritibus
Ridiculum esset et omnino absque capite fabula.
Nam haud verbis dumtaxat abiguntur daemones,
Sed sale opus est et episcopali chrismate,

Auch noch der nächste Artikel, der die Darreichung des Abendmahls in einer Gestalt gebietet,[3]) spricht von einem Versehen Christi, „der nicht bemerkt habe, daß zwischen Laien und Priestern ein Unterschied gemacht werden müsse“. Soweit es sich wie hier, bei der Lehre von der einen Gestalt, oder wie oben bei der vom freien Willen um Glaubenssätze handelt, die auch in den Bekenntnisschriften (besonders Schwab. Art., Conf. Aug., Apologie, Schmalk. Art.) bekämpft sind, brauchen wir wohl nicht näher auf sie einzugehen, auch wenn sie von Luther selbst verfaßt sind, da es sich hierbei um Dinge handelt, die zum Rüstzeug des protestantischen Theologen gehörten. Ein näheres Eingehen scheint nur dort gerechtfertigt, wo die besondere Form oder sonstige Begleitumstände eine intimere Beziehung zu Luther erkennen lassen. Wenn es daher weiter heißt: man solle die hl. Handlung nicht mehr „Kommunion“ und „Abendmahl des Herrn“ nennen, sondern „Opfer“ und „Messe“, so muß gleichfalls auf die Bekenntnisschriften hingewiesen werden, die sich in ausführlichen Artikeln gegen die Messe in katholischem Sinne und gegen das Abendmahl als Opfer wenden.[4]) Es werden nun eine Reihe von Fällen aufgezählt, in denen die Messe als „Werk“ dienen kann (2210 ff.). Es gibt aber noch andere Mittel, die Menschen von Sünden zu erlösen, vor allem seien da die Ablässe zu nennen (2227). Die Türe des Himmels könne man sich aber auch offen halten:

Ieiuneis, vigiliis et chameuniis,
Adflictionibus et orationibus,
Eleemosynis et castigationibus

---

[1]) W. XXXVIII, 238, 12.
[2]) Conf. Aug. Art. 18.
[3]) Conf. Aug. Art. 22.
[4]) Conf. Aug. Art. XXIV; Apol. Conf. Art. XXIV (XII).

Solche, zur Erhöhung der Wirkung oft absichtlich regellose, Zusammenstellungen finden sich bei Luther in reichster Fülle.[1])

Nach einer Aufforderung an die Gläubigen, die Priester durch Gaben an die Kirche zu unterstützen (2239 ff.), die dafür für sie beten würden, wird die Erschaffung der Mönche vorausverkündet, die durch ihr Gelübde einen unermeßlichen Verdienstschatz erwerben:

Unde haud sibi solum ex condigno atque congruo
Dei merebuntur favorem, sed etiam
Quod superest in aliorum cedet commodum.

Nur an einer einzigen Stelle der Bekenntnisschriften findet sich eine Polemik gegen die Übertragung des Verdienstschatzes auf andere in Apol. Conf. Art. XXVII, und zwar gerade in dem Kapitel „Von den Mönchsgelübden".[2]) Und ebenfalls nur hier wird die Gleichstellung der Taufe mit den Mönchsgelübden bekämpft,[3]) die Porphyrius gleich in den folgenden Versen ausspricht (2260 ff.).

Erwähnenswert ist wohl weiter noch, daß die Reihenfolge, in der die bisherigen Artikel vorgebracht werden, sich in einer nicht zu verkennenden Übereinstimmung mit der Reihenfolge der Schwabacher Artikel hält. Der zweite Artikel der Lehre des Pammachius (V. 2156) entspricht zunächst Schwab. Art. IV; dann folgt V. 2169 = Art. V; V. 2176 = Art. VI; V. 2185 = Art. IX; V. 2194 = Art. X; V. 2208 = Art. XVI; V. 2233 = Art. XV und XVII; V. 2245 = Art. XV. Eine weitere Übereinstimmung in der Anordnung findet sich gleich im folgenden. In der Apologie ist dem Kapitel über die Anrufung der Heiligen ein Abschnitt über den Marienkult angefügt.[4]) In analoger Weise folgt in der Rede des Porphyrius auf eine wortreiche Aufforderung zur Verehrung der Heiligen (2266), eine Anpreisung des Mariendienstes. Merkwürdig ist die letztere überdies durch die besondere Form:

In eam oculos defigite et fiduciam
In eam omnem conlocate, omnis periculi
Eam habete spem portumque et ancoram sacram!
Sit vita vestra, sit dulcedo maxima,
Sit adiutrix, sit advocatrix unica,
Ad eam Stentoreis conclamate vocibus
Ad eam devoto suspirate pectore,
In illius sinum animas vestras fundite,
Cum illa praecipuum vestrum sit negotium!

Daß es sich hier um eine Persiflage der katholischen Marienlitanei handelt, ist ohne weiteres erkennbar. Ganz vom Geiste Luthers eingegeben ist dagegen wieder die folgende Satire auf die Wallfahrten.[5]) Danach holt Porphyrius zu besonderer Wirkung aus, indem er den Gläubigen in einer großen Anapher (2305) die Vorteile des Geldes vor Augen führt. Die

---

[1]) vgl. z. B. W. VI, 548, 21 ff., 381, 25, 729, 13; eine nach Vollständigkeit strebende Aufzählung der „Stücke so ynn der gleißenden Kirchen ynn übung und brauch sind gewest", gibt Luther in der „Vermahnung an die Geistlichkeit" ... W. XXX², 347 ff.

[2]) vgl. J. T. Müller, Die symbolischen Bücher, Stuttgart 1848, S. 276, 3 (deutscher Text).

[3]) Müller S. 272, 16.

[4]) Müller S. 227.

[5]) W. VI, 448, 31; 548, 21 u. a.

Geldwirtschaft Roms war wohl das verbreitetste Thema der damaligen Streitliteratur. Doch finden wir auch schon lange vor Hutten[1]) und Hans Sachs[2]) in Bayern ein Werk,[3]) das sogar in einer der hier gewählten nicht unähnlichen Form die Geldgier der Zeit überhaupt geißelt. Gegen die Habsucht Roms wendet sich natürlich auch Luther sehr häufig in seinen Schriften.[4])

Der Redefluß des Porphyrius wird nun durch einen mißbilligenden Zuruf der Parrhesia unterbrochen, aber nur für einen Augenblick, denn sofort nimmt dieser den Faden wieder auf, um seinen Hörern die Wichtigkeit des Fastengebotes recht eindringlich vor Augen zu führen:

Et certe furto quattuor abegisse equos
Et hominem occidisse facile redimi potest
Sed tempore vetito gustasse caseum
Aut ovum aliquod aut pullum gallinaceum
Omnemve carnem, ut peccatum est gravissimum,
Ita etiam difficillime dimitti potest.

Hier war wieder Luther Muster, der solche Gegenüberstellungen ganz besonders liebt. Neben anderen findet sich bei ihm eine besonders ähnliche Stelle W. VII, 703, 4: „Nam occidisse, adulterasse, fraudasse incomparabiliter levius habent quam ova, butyrum, lac, carnes diebus ieunii edisse".

Als Porphyrius darauf die Beichte nach katholischem Brauche empfiehlt, unterbricht ihn Parrhesia wieder: *Τοῦ χριστοῦ δ'ουδεὶς λόγος.* Es sind Worte, die dem Aristophanes nachgebildet sind. Doch müssen wir auch eine Stelle bei Luther hierzu vergleichen: ... „denn die gebot und lern des Bapsts (so gar nichts vom glauben Christi, wie das Evangelion thut ...) hat er viel höher getrieben und gepreiset wider alle Gottes wort".[5])

Nachdem Porphyrius die Parrhesia nochmals zur Ruhe gemahnt, spricht er im Anschluß an seine Betrachtungen über die Buße vom „geistlichen Vorbehalt"[6]) (2356), und führt sodann in mannigfacher Wiederholung von schon früher Gesagtem die verschiedensten Gnadenmittel seinen Hörern vor Augen. Er berichtet von der heilbringenden Wirkung des Weihwassers und zählt die Mittel auf, die alle einem Sterbenden zur Erlangung der Seligkeit zur Verfügung stünden (2369). Das Thema von Naogeorgs nächstem Drama! Wenn er dabei den Sterbenden empfiehlt, sich in Mönchskutten kleiden zu lassen, zum Schutz gegen die Verdammnis (2390), so war auch da wieder Luther der erste, der diese Sitte ausdrücklich rügte.[7]) Mit einem an dieser Stelle ganz besonders wirksamen Bibelwort beschließt Porphyrius seine Rede. „Gehorcht nur dem römischen Bischof, nehmt seine Dogmen gläubig auf"

Ut si aliud vel de coelo docuerit angelus,
Anathema sit vobis et abominatio.

---

[1]) Besonders in Vadiscus, s. Trias Romana.
[2]) Wittenb. Nachtigall V. 200ff.
[3]) (Grünpeck) Speculum naturalis ... Nürnberg 1508 cap. 4 b_2.
[4]) z. B. W. VI, 420, 27; VII, 728, 19, 763, 10.
[5]) W. XXXVIII, 232, 14.
[6]) Apol. Conf. Art. XII; Müller a. a. O. S. 170, XI.
[7]) W. XXX², 290, 10.

Ein von Luther öfter zitiertes Bibelwort (Gal. I, 8), das sich auch in den schmalkaldischen Artikeln in dem bereits erwähnten Kapitel „de potestate et primatu papae“[1]) findet.

Nunmehr beginnt Pammachius seine Schöpfertätigkeit. Er erschafft Kardinäle, Mönche und Domherrn. „Oriuntur“ spricht er dabei und „doctrina mea producat“ in Nachahmung der Worte der Genesis. Sodann läßt er Kirchen, Klöster und Kapellen erstehen, befiehlt die Gebeine der Heiligen auszugraben und bewirkt schließlich Geistererscheinungen und Wunder.

Wir haben es hier buchstäblich mit Anschauungen Luthers über das Wirken des Papstes zu tun. Die schöpferische Kraft ist hier wie dort der Teufel.[2]) Die Bischöfe nennt Luther die „Kreaturen des Papstes“,[3]) die Mönche sind „vom Teufel erfunden“.[4]) „Die falsche Lehre“ ist für ihn die Ursache der erdrückenden Fülle von Klöstern, Kirchen und Kapellen in Deutschland. Die Beweiskraft von Wunderwirkungen aber ist für ihn nur eine bedingte, denn auch der böse Geist kann ihr Urheber sein.[5])

Nach all diesen Schöpfertaten will Pammachius auch noch einen Kaiser schaffen, allein Porphyrius macht ihn darauf aufmerksam, daß die sechs Tage der Schöpfung beendet seien und es nicht statthaft sei, auch noch am siebenten Tage zu erschaffen. Er ruft deshalb zur Mitbewerberschaft um den Kaiserthron auf. Da erscheint der abgesetzte Julianus und bietet gegen das Versprechen der Wiedereinsetzung seine völlige Unterwerfung an. Hier wird die Anspielung auf Heinrich IV. ganz besonders deutlich.

Unter Nachahmung des katholischen Taufrituals stellt nun Porphyrius eine Reihe von Fragen an den Kaiser. „Credis papam summum esse ecclesiae caput? Dic credo“. Und pflichtschuldigst antwortet Julian mit einem: „Credo“. Ebenso muß er auf eine Reihe weiterer Fragen mit „volo“ antworten. Er muß bekennen, daß der Papst das Oberhaupt der Kirche ist, daß seine Entschlüsse göttliche Kraft besitzen, daß er über den Konzilien steht und daß er der „Erbe des Reiches“ ist.[6]) Der Kaiser hat sich sodann den Dogmen zu unterwerfen, er hat für die Verteidigung des Kirchenstaates einzutreten, er muß den Päpsten die Herrschaft über das römische Reich einräumen, so wie es die Donatio Constantini fordert und er darf nur auf Ruf nach Rom kommen. Er hat die Investitur dem Papst zu überlassen und ihn als seinen Herrn anzuerkennen. Er muß sich zum Kampf gegen jegliche Ketzerei verpflichten, er darf keine Fürstenversammlung ohne die Anwesenheit eines päpstlichen Gesandten abhalten und keinen Beschluß fassen in Sachen des Reichs ohne päpstliche Zustimmung.

Nachdem Julian alle diese Artikel — in der Hauptsache wirkliche Streitpunkte zwischen Papst und Kaiser — beschworen, dem Papste die Füße geküßt und seinen Nacken vor ihm gebeugt, wird er wieder zu Gnaden aufgenommen.

---

[1]) Müller a. a. O. S. 335, 38.
[2]) W. VI, 500, 33; VIII, 499, 30.
[3]) W. VIII, 501, 29.
[4]) W. VIII, 503, 17.
[5]) W. VI, 447, 28.
[6]) vgl. W. VI, 434. 19.

Mit dem Ende dieser Szene ist eigentlich das erschöpft, was der Pammachius an Satire aufweist, die durch Luther und seine Lehre bedingt ist. Was nun folgt ist, soweit es in Beziehung steht zu Luther, fast nur Wiederholung. Die weitere Szenenfolge ist in kurzem diese.

III, 6. Porphyrius führt dem erstaunten Satan die neuen Schöpfungen des Papstes vor.

IV, 1. Die mißhandelte Parrhesia schildert der Wahrheit die Zustände auf Erden.

IV, 2. Pammachius und Satan halten ein höllisches Siegesmahl.

IV, 3. Christus nimmt den Bericht der Veritas entgegen und schickt Paulus und Theophilus auf die Erde hinab.

IV, 4. Der von den Papisten auf Kundschaft ausgesandte Diener kehrt zurück, findet aber nur einen Haufen Betrunkener vor. Er weckt sie mit der Alarmnachricht, daß ein Doktor zu Wittenberg die Wahrheit und Paulus zu ihrem Untergang erweckt habe. Darauf verkündet er den Entsetzten die neue Lehre. Schlag auf Schlag folgen in wirkungsvollster Knappheit die neuen Glaubensartikel. Überall ist nur das Wesentliche hervorgehoben, aber diesmal ist Vollständlichkeit erstrebt. Jeder Satz wird begleitet von dem Wut- und Jammergeheul der Papisten. Die Menschen werden durch den Glauben allein gerechtfertigt; alles Heil liegt in Christus; der Papst ist nicht das Haupt der Kirche; Gottes Gesetz kann nicht aus eigner Kraft erfüllt werden; die Sakramente ohne Glauben nützen nichts; die Messe ist gleichfalls ohne Nutzen; dem Volke muß auch die „andere Gestalt“ gereicht werden; Ohrenbeichte, Heiligenkult, Wallfahrt, Fasten und alle guten Werke sind zu verwerfen, insbesondere aber der Ablaß.

IV, 5. Pammachius und Satan halten mit ihren Getreuen Rat, welche Maßnahmen gegen die neue Lehre zu ergreifen seien. Pammachius will alle Könige und Bischöfe der Erde gegen die neue Lehre ins Feld führen. Porphyrius rät die Universitäten zur Verdammung der Lehre zu veranlassen und die neuen Bücher zu verbrennen. Auch sollten die albernen Sophisten Gegenschriften verfassen:

Scribant libros sophistae valde blitei,
Hirci, anguli, mustellae atque cochlearia . . .

Der Erfinder solcher satirischer Namen für die Gegner, Emser, Eck, Witzel und Cochläus war bekanntlich ebenfalls Luther gewesen. Planus will Uneinigkeit in die Reihen der Anhänger der neuen Lehre bringen und sie zur Sektenbildung veranlassen. Stasiades will einen Bauernaufstand erregen und Phremius erhofft sich von der Macht des Geldes die sichersten Erfolge. So schließt denn das Stück mit der stillen Mahnung des Dichters an seine Glaubensgenossen, doch nicht ihr schönes Werk wieder zu gefährden. Denn vielleicht ist das Ende der Zeiten nur allzu nahe, das Ende der Zeiten, welches den „fünften Akt“ der Tragödie des Papsttums bilden wird, von dem er, der Dichter, nicht berichten kann, und den zu vollenden Christus kommen wird.

Mercator.

Während der „Pammachius“ eine Art Generalabrechnung mit dem Papst und der katholischen Kirche darstellen sollte, wendet sich der „Mercator“ [1]) ausschließlich gegen den katholischen Werkesdienst, dem die Lehre von der Rechtfertigung im Sinne Luthers gegenübergestellt wird. Die Abhängigkeit von Luther ist jedoch in diesem Drama mehr eine innere und wir suchen darin vergeblich nach Anlehnungen und Entlehnungen der Art, wie sie der „Pammachius“ aufzuweisen hatte.[2]) Hier handelte es sich nicht mehr darum, einen umfassenden Ideenkreis zur Darstellung zu bringen, hier war weniger Entwicklung als Anschauung zu geben, und zudem wurden durch das besondere Thema der Stoffausbeute so enge Grenzen gezogen, daß ein Zurückgehen auf Luther in dieser Hinsicht nicht verlohnte. Da bot die Wirklichkeit mehr als das eifrigste Studium der Schriften Luthers geben konnte.

So ist denn die Diktion in diesem Drama durchaus selbständig. Der Einfluß Luthers erstreckt sich lediglich auf den dogmatischen Inhalt. Dabei ist aber allerdings eine wesentliche Neuerung gegenüber dem „Pammachius“ festzustellen: Der Einfluß des Galaterkommentars vom Jahre 1535.

Es kann gar keinem Zweifel unterliegen, daß Naogeorg zur Zeit der Abfassung des „Pammachius“ jenen Kommentar noch nicht gekannt hat. Es wäre sonst mit nichts zu erklären, daß Naogeorg, der, wie wir gesehen haben, in seinem Erstling das ganze Lehrgebäude Luthers bis ins einzelnste analysierte, mit keiner Silbe jener wichtigsten Gedankenkette von dem Gegensatz zwischen Gesetz und Evangelium Erwähnung getan haben sollte. Tatsächlich findet sich im „Pammachius“ nicht ein Wort, das auch nur eine Andeutung nach dieser Richtung enthielte. Im Hinblick auf diese Tatsache ist die Annahme berechtigt, daß die Lektüre des Galaterkommentars die unmittelbare Veranlassung zur Abfassung des neuen Dramas geworden ist.

Luther sagt in der Einleitung zu seinem Kommentar, die die Grundgedanken nach Art eines Programmes zusammenfaßt: Es gibt vielerlei Gerechtigkeit, eine weltliche, eine zeremonielle (die des Papstes) und die Gerechtigkeit des Gesetzes oder der zehn Gebote, diese lehren auch wir, nachdem wir die Lehre des Glaubens zugrunde gelegt haben. Über all diesen aber steht die Gerechtigkeit des Glaubens. Sie ist die köstlichste — eine leidende Gerechtigkeit. Aber das Unvermögen und das Elend der Menschen ist derartig, daß wir in Gewissensnöten und in Todesgefahr auf

---

[1]) Tragoedia alia nova Mercator seu iudicium o. O. [15] 40.

[2]) Einflüsse der Bibel sind in diesem Drama, von einigen ganz allgemeinen Anspielungen abgesehen, nicht nachweisbar.

nichts anderes sehen, als auf unser Werk, unsere Würdigkeit und das Gesetz. Satan bestärkt uns darin. Deshalb hat ein betrübtes Gewissen keinen Schutz wider die Verzweiflung und den ewigen Tod, wenn es nicht die Verheißung der in Christo dargebotenen Gnade ergreift, d. h. diese leidende oder christliche Gerechtigkeit des Glaubens; wenn es die ergriffen hat, so kann es sich zufriedengeben und zuversichtlich sprechen: Ich suche nicht die tätige Gerechtigkeit, die ich zwar haben und tun sollte; aber wenn ich sie gleich hätte, so kann ich doch darauf nicht mein Vertrauen setzen, sie auch nicht dem Gerichte Gottes entgegenstellen. Jene Gnade wird uns ohne unser Verdienst zuteil und wir können zu ihrer Erlangung nicht mehr wirken als die dürstende Erde wirken kann, damit ihr der Regen zuteil wird. Hinwiederum aber muß in der Welt so auf das Gesetz und die Werke gedrungen werden, als ob durchaus keine Verheißung oder Gnade da wäre, und zwar um der halsstarrigen Leute willen, denen man nichts anderes vor Augen stellen muß, als das Gesetz, damit sie erschreckt und gedemütigt werden. Denn dazu ist das Gesetz gegeben, daß es solche Menschen gewaltig schrecke und den alten Menschen wohl plage. Wer das Gesetz und die Werke dem alten Menschen, die Verheißung aber und die Gnade dem neuen Menschen vorlegt, der teilt recht. Deshalb wenn ich sehe, daß ein hinlänglich zerschlagener Mensch durch das Gesetz bedrängt wird, durch die Sünde erschreckt ist und nach Trost dürstet, dann ist es Zeit, daß ich ihm durch das Evangelium die Gerechtigkeit vorlege, welche Mosen mit seinem Gesetze ausschließt und die Verheißung von Christo anbietet, der um der Betrübten und der Sünder willen gekommen ist. Da wird dann der Mensch aufgerichtet und empfängt Hoffnung.

Diesen Gedankengang zu illustrieren ist der eigentliche Zweck von Naogeorgs neuem Drama. Jenem Zweck gegenüber steht die tendenziöse Absicht — die Polemik gegen den katholischen Werkesdienst — erst an zweiter Stelle. Mercator ist der Mensch mit dem „betrübten Gewissen", der auf nichts anderes sieht als auf seine Werke. Der erste Akt soll uns die Sündhaftigkeit jenes Menschen veranschaulichen, der, in seinem Hasten nach irdischen Gütern, die Sorge um sein Seelenheil außer acht gelassen. Der zweite Akt zeigt uns den vergeblichen Versuch des am Sterben liegenden Kaufmanns mit Hilfe aller nur erdenklichen „Werke" sich Befreiung von seiner Gewissensnot zu verschaffen. Die Ohnmacht der Werke wird offenbar und der herbeigerufene Priester spielt, in seinem hilflosen Bemühen durch sie den Kaufmann zu retten, eine klägliche Rolle. — Da kommt zu dem Verzweifelnden Paulus, „aus reiner Gnade" von Christus gesendet. Diese vierte Szene des dritten Aktes, in der Paulus dem Kaufmann das Heil bringt, ist nun der Kernpunkt des ganzen Dramas.

Auf die Frage Mercators, ob Paulus zu ihm komme „propter bona opera", entgegnet ihm dieser: Keineswegs.

F3b19 Gratuito te favore ille atque gratia
Respexit, quibus etiam in illo ipso scilicet,
Mundi ante constitutionem electus es.

Der Kaufmann kommt nun zunächst zu einer Erkenntnis seiner Sündhaftigkeit, „er ergreift die Verheißung der in Christo dargebotenen Gnade":

F4a23 Affligor peccatis et jam alterum pedem
In cymba habeo Charontis, et me perditum
Agnosco.

Paulus quittiert auch sofort darüber, indem er sagt:

Primum sanitatis obtines
Gradum, quum peccatis te agnoscis perditum.

Er gibt sich indes damit noch nicht zufrieden und meint, Mercator müsse noch ein geheimes Leiden haben, das seinem Bemühen Widerstand ent-

gegensetze. Dieser verneint und hält sich sogar nur für „semiperditus“ seiner guten Werke wegen. Paulus weist ihn deshalb zurecht und beginnt, nachdem Cosmas den Kranken untersucht und ihm einen Trank eingegeben, den zweiten Akt der Rechtfertigung: „Er plagt den alten Menschen durch das Gesetz“:

F 6 b 23 Quae bona Deo placeant opera lex perdocet,
Ut ea quivis scire valeat compendio,

so daß kein Mensch eine Entschuldigung habe. Dort würden uns die Pflichten gegen Gott und den Nächsten dargetan. Natürlich versündige sich der Mensch auf mancherlei Weise gegen das Gesetz.

F 7 a 8 Primo quidem, quod legis altitudinem,
Neque suam humilitatem humanus cernit animus.
Unde suis legem sperat posse viribus
Se implere.

Das sei nicht nur eine ungeheure Blindheit, sondern auch Hoffart. Zeugnis hierfür seien die Heiligen, die sich alle für große Sünder erklärten und sich nicht anmaßten, aus eigener Kraft den Gesetzen Gottes genügen zu können. Und wenn die Heiligen so dächten, so sei es Sünde, anderer Meinung zu sein. Diejenigen, die da glaubten, aus eigener Kraft das Gesetz erfüllen zu können, belasteten nur sich und andere mit unnützen Vorschriften.

F 7 b 19 Relictis interim post terga legibus
Quibus se debent occupare, qui Deo
Servire velint. Demum usu venit, ut dum probe
Se iustificatos arbitrantur operibus
Aut lege, gehennae mancipantur ignibus,
Nam nulla ex lege nullis ex meritis, neque
Factis apud Deum iustificantur homines.

Dafür sei der Tod Christi, der die Menschenkraft in ihrer ganzen Schwachheit zeige, das wirksamste Beispiel.

F 8 a 4 Neque Dei lex isthoc munere fungi potest,
Ut iustificet, quum semper homines arguat
Esse reos.

Und gleich den Juden, die das gelobte Land nicht erreichten, könnten diejenigen die Rechtfertigung nicht erlangen

operum qui fiduca
Laborant, et praeter leges norunt nihil,
Dei quo gratia impetrari possiet.

Wenn daher Mercator solch schlimme Meinungen in sich trage, so solle er sie von sich geben:

Radicitus evomas suadeo.

Die Worte des Paulus im Verein mit dem Trank, den er gereicht, tun ihre Wirkung. „Jam nauseo, hercule“, entgegnet Mercator, und es folgt nun jene groteske Szene — die Nachbildung der Purgation des Eccius dedolatus —, in der der Kaufmann alle jene Dinge erbricht, die zum Rüstzeug des Werkedienstes gehören. Nun erst ist Mercator „hinlänglich zerschlagen“ und auf die Frage des Paulus, was er von sich halte, erklärt er sich für einen vollkommen Verlorenen, der aus eigener Kraft kein Mittel habe, sich zu retten. Wenn ihm aber noch Heil widerfahren solle, so sei er überzeugt, daß es ihm zuteil werde „ex gratia prorsus“.

Mercator ist geheilt von dem Wahn, daß die „tätige Gerechtigkeit“ ihm Hilfe bringen könne, und indem er die Frage des Paulus, ob er gerettet werden wolle, mit einem freudigen „ja“ beantwortet, zeigt er, daß er nach „Trost dürstet“. Jetzt kann die Verkündigung des Evangeliums folgen. Auf die Frage des Kaufmanns, was er denn glauben solle, entgegnete ihm Paulus:

G 2 a 18 Quod (Christus) pro peccatis tuis
Sit mortuus, et resurrexerit, ut innocens
Et iustus habereris coram Deo. Is tua
Iustitia, sanctificatio et redemptio est.

Mercator legt nun ein Glaubensbekenntnis ab und erweist sich dadurch im Besitze der „leidenden Gerechtigkeit“. Sein Gewissen ist erleichtert und er hegt den zuversichtlichen Glauben, daß er gerettet werde. Getrost sieht er dem Kommen des Totenboten entgegen.

Wir haben es also hier mit einer peinlich genauen, bis in alle Phasen getreuen Durchführung des lutherischen Rechtfertigungsprozesses zu tun. Mercator ist der Mensch, der sündig geworden, weil er auf seine Werke und das Gesetz vertraut. Über ihn hat deshalb auch das Gewissen Macht, und Reue über seine Sünden (II, 2) nützt ihn nichts, weil sie noch gepaart ist mit der Hoffnung aus eigener Kraft, sich das Heil zu erringen, „sein betrübtes Gewissen hat keinen Schutz wider die Verzweiflung“. Es war ganz im Sinne Luthers, wenn nun das Gewissen im Drama selbständig als quälender Geist auftrat. Ist doch nach Luthers Auffassung der Druck eines schuldbeladenen Gewissens etwas dem wahrhaft Gläubigen völlig Fremdes und das sicherste Zeichen für den durch die göttliche Gnade noch nicht erleuchteten Menschen. Die Durchführung im einzelnen entspricht gleichfalls ganz dem Wollen Luthers und nirgends läßt sich die Bedeutung des Dramas besser abmessen als gerade an solchen Dingen. In keiner Weise macht die Szenenführung den Eindruck der Konstruiertheit, alles entwickelt sich mit natürlicher Selbstverständlichkeit aus den Verhältnissen heraus.

Gerade die Szene, in der das Gewissen auftritt, den Kaufmann beunruhigt und mit dem Pfarrer Händel beginnt, gehört zu den glücklichsten des ganzen Stückes. Schon der Gedanke das vor der Türe stehende, verstoßene Gewissen durch den Totenboten wieder einführen zu lassen, ist sehr sinnig und originell. Durchaus selbständig und äußerst glücklich ist die Durchführung der Szene selbst. Dem schwer von seinen Sünden gequälten Kaufmann steht der Pfarrer, ein ganz hart gesottener Sünder, gegenüber. Einem solchen will Gott die Gnade reuiger Erschütterung nicht zuteil werden lassen, er gehört zu denen, die zur ewigen Verdammnis „prädestiniert“ sind. So ist ihm die Seelenpein Mercators unverständlich; ihm sei leicht, erklärt er, trotzdem er voller Sünden stecke. Er kennt das Gewissen nicht einmal und trotzdem er sich auf des Kaufmanns Geheiß die Augen wischt, vermag er es nicht zu sehen. Mit Recht erklärt ihm Conscienta, die sich auf seinen Wunsch endlich selbst meldet, wie solle sich ihm ein fremdes Gewissen zeigen, wenn er das eigene nicht einmal sehe. Der Priester nimmt nun den Kampf mit dem Gewissen auf, indem er dem Kranken die Beichte abhört. Aber der Kaufmann fühlt sich keineswegs erleichtert: Die von der katholischen Kirche verheißene seelische Befreiung als Wirkung der Beichte bleibt aus. Der Pfarrer versucht's nun mit anderen Mitteln, unter anderem rät er dem Sterbenden, er solle jemand anderen für sich, natürlich für Geld, Wallfahrten machen lassen, nach „Jerusalem, Rom oder Compostella“. Die Namen dieser drei Orte verwendet Luther alle Augenblicke und meist auch in dieser Zusammenstellung in seinen polemischen Schriften. Vergeblich fordert sodann der Priester das Gewissen auf zu gehen: solch äußere Mittel vermögen nichts gegen die Gewissensmacht. Auch ein Trunk, den der Priester reicht — die geistlichen Heilmittel

der Papstkirche — verursacht eher Verschlimmerung statt Besserung des Leidens. Der Priester heißt den Kranken darauf, eine Menge Geld für allerlei Zwecke der Kirche verschreiben, worauf ihm dieser mit dem schlagenden Einwand begegnet, wie es denn dann mit dem Seelenheil der Armen bestellt sei, die doch auch oft sehr viel Sünden aber kein Geld hätten. Der Geistliche aber ist nicht in Verlegenheit zu bringen: die müßten eben dann um so längere Pein erdulden. Aber freilich, der Kaufmann zweifelt nach wie vor daran, daß man sich von Sünden loskaufen könne bei dem, der kein Geld begehre. Da nichts bisher genützt hat, will es der Priester mit dem Sakrament versuchen. Aber sofort kommt er mit dem Gewissen in Streit, da er das Abendmahl nur in einer Gestalt reichen will. Die letzte Ölung schlägt Mercator rundweg ab, sie sei jetzt nicht für ihn geeignet. Als gar nichts helfen will, erklärt der Geistliche, Mercator habe ungültig gebeichtet, er müsse die kleinsten Umstände berichten. Der Kaufmann sieht sich außerstande, dies zu tun und fordert ihn auf, das Sündenregister Satans einzusehen. Wie der Priester das Gewissen nicht bemerkt, so vermag er auch Satan nicht zu sehen, der während der ganzen Szene schon seinen Spott mit ihm getrieben. Nun versucht er ihn durch Weihwasser und Exorzismus in die Flucht zu jagen. Als auch dieses Bemühen an der Kläglichkeit seiner Mittel scheitert, da macht er sich endlich davon, verfolgt vom Hohne Satans.

Eine ganze Fülle lutherischer Gedanken werden uns also in dieser Szene nach und nach vermittelt, aber alle sind sie vollständig in Handlung umgesetzt. Nirgends drängen sie sich dem Leser nur im mindesten auf.

Zu Anfang des dritten Aktes sendet Christus den Paulus mit dem Arzte Cosmas zur Rettung Mercators ab, denn das Papsttum hat alle Bischöfe und Lehrer verdorben.

F b b 10 Episcopi opes curant, equos, scorta et canes,
Cum doctrina nullum illis et commercium.
At doctorum ora quaestum sapiunt omnium.
Quos nugatores quam doctores verius
Dicas, ita Papatus pervertit omnia.

Die Worte Christi: „... meo illum afflabo spiritu“ (F 2 a 3), ebenso wie die, welche Mercator gleich in der nächsten Szene unmittelbar nach einem Verzweiflungsausbruche ausruft: „At papae, quam lenis me afflavit spiritus, Revocor ex inferis“ (F 2 b 15) erscheinen Creizenach [1]) charakteristisch für Naogeorg, „der wegen seiner Ansichten über den heiligen Geist mit den orthodoxen Lutheranern in Streit geriet“. Ob sich aber tatsächlich schon in diesen Worten eine von der lutherischen verschiedene Auffassung kundtut, erscheint fraglich. Zunächst bezog sich die Streitfrage, um die es sich dabei handelte, auf den Menschen, der bereits einmal der rechtfertigenden Gnade teilhaftig gewesen, aber aufs neue in Sünden gefallen ist. Luther lehrte darüber, daß ein solcher Mensch, da der Stand des Glaubens und der Gerechtigkeit mit dem der schweren Sünde nicht vereinbar sei, eines neuen Glaubensaktes und einer neuen Imputation der Gerechtigkeit Christi bedürfe, um wieder in den Stand der Rechtfertigung zu gelangen. Dem gegenüber behauptet Naogeorg in seinem Kommentar zum 1. Johannesbrief, daß die Auserwählten den hl. Geist nicht verlören, wenn sie auch in Sünden verfielen, denn der hl. Geist flöge nicht aus und ein wie in einem Taubenschlag. Wir sehen, diese Frage wird im Drama überhaupt nicht aufgeworfen. Aus diesen

[1]) a. a. O. III, 153 Anm. 1.

Stellen läßt sich also wohl schwerlich ein Schluß ziehen auf eine veränderte Stellung Naogeorgs zur Rechtfertigungslehre. Zudem hätte sich eine Natur wie Naogeorg dann wohl kaum mit einer so schüchternen Andeutung seiner Meinung begnügt. Trotzdem aber scheint in der ähnlichen Fassung jener Worte eine wirkliche Absicht des Dichters verborgen zu sein. Wahrscheinlich sollte dadurch eine gewisse unmittelbare Wirkung der göttlichen Worte auf den Kaufmann zum Ausdruck gebracht werden. Diese Meinung hat um so mehr für sich, als jene Worte unmittelbar nach den Ausbrüchen hoffnungslosester Verzweiflung gesprochen sind. Woher dieser plötzliche Umschwung, wenn er nicht durch eine höhere Macht bewirkt ist?

Mit der nun folgenden Purgationsszene schließt die dem alten Elkerlijkdrama entsprechende Handlung ab, die Rechtfertigung des Kaufmanns ist vollendet. Aber freilich mit der Rettung seines Helden allein konnte sich der protestantische Polemiker nicht begnügen, damit hätte sich den katholischen Stücken gegenüber keine besondere Wirkung erzielen lassen. Der Fall bedurfte also noch einer besonderen Hervorhebung und Unterstreichung. Das Nächstgelegene aber war, den geretteten Mercator gegen die auf ihre Werke vertrauenden Papisten auszuspielen. Als der gegebene Schauplatz für eine solche Gegenüberstellung erschien in diesem Falle das Jenseits. So wird denn der eigentlichen Handlung noch ein vierter und fünfter Akt angehängt, in denen Mercator und mit ihm drei Papisten, ein Fürst, ein Bischof und ein Franziskaner, vor dem Gericht in der anderen Welt erscheinen. Mit Absicht sind also jene drei Stände gewählt, die die dauernde Zielscheibe lutherischer Polemik bildeten: der Fürst, als der Vertreter der gottvergessenen weltlichen Macht, der Bischof als die Verkörperung der angemaßten geistlichen Gewalt und der Vertreter des unnatürlichsten und zwecklosesten aller Stände, der Franziskaner. Dadurch ergab sich noch einmal Gelegenheit zu einer Reihe wirksamster Kontraste, sowie zu mancherlei satirischen Ausfällen gegen jene Stände. Der vierte Akt hat überhaupt nur den Zweck der Kontrastierung. Wir sehen die mit Werken aller Art, mit Kirchen, Altären und Klöstern schwer beladenen Papisten, ihnen gegenüber Mercator, der leicht und ohne Pack daherschreitet. Jeder von den dreien hat noch einen Schatz bei sich, auf den er sein besonderes Vertrauen setzt, der Fürst einen Ablaßbrief, der Bischof sein „zweihörniges Inful“ und der Mönch seine Ordensgelübde, sowie seine Kutte, Mercator aber trägt nichts mit sich als ein reuiges Herz und ein gutes Gewissen. Traurig und mit schwarzen Gewändern angetan schreiten die Gewissen jener drei einher, während des Kaufmanns Gewissen fröhliche Zuversicht zur Schau trägt. Und als nun gar Mercator den Papisten erzählt, er sei durch Paulus gerettet worden, da stellt sich heraus, daß diese den Apostel überhaupt nicht kennen.

So kehrt hier manches wieder, was bereits im „Pammachius“ Gegenstand ausführlicher polemischer Erörterung gewesen, aber freilich diesmal ungleich besser gestaltet, an die Stelle ermüdender Programmreden ist durchweg lebendige Handlung getreten.

Der fünfte Akt bringt, freilich in etwas allzu breiter Ausmalung, das eigentliche Gericht. Nachdem wir aus dem Munde Christi selbst noch zu hören bekommen haben, wie verdammungswürdig das Papst-

tum sei, beginnt die Aburteilung der inzwischen erschienenen Papisten. Satan liest jedem einzelnen sein Sündenregister vor. Dann wird noch einmal in besonders drastischer Form der Unwert alles persönlichen Verdienstes und aller „Werke“ augenscheinlich gemacht: Die drei werden mitsamt ihren Werken gewogen, aber die Wagschale, auf der das Schuldbuch liegt, erweist sich als die schwerere. Die sich dreimal in breiter Ausführlichkeit wiederholende Prozedur wirkt freilich etwas ermüdend. Aber auf sie kam es ja dem Dichter letzten Endes an. Im Gegensatz zu den Papisten wird Mercator ohne weiteren Prozeß unter die Seligen aufgenommen, weil er sein Vertrauen auf Christus gesetzt hat.

Incendia seu Pyrgopolinices.

Den Anlaß zu Naogeorgs nächstem Drama „Incendia seu Pyrgopolinices“ [1]) gab ein seltsames Vorkommnis, das die ganze protestantische Welt in ungeheure Aufregung versetzte. Im Sommer 1540 wurde eine Reihe von Städten, besonders im kursächsischen Gebiet, durch schwere Brände heimgesucht. Die Evangelischen sahen darin ein von katholischer Seite angezetteltes, gegen sie gerichtetes Komplott. Zahlreiche Verhaftungen wurden vorgenommen und einige von den Gefangenen sagten in der mit ihnen angestellten „Urgicht“ aus, sie seien von Leuten des Herzogs Heinrich gedungen worden und man habe ihnen Geld ausbezahlt, das wahrscheinlich von Herzog Heinrich stamme.[2]) Ob und inwieweit wirklich Heinrich der Jüngere von Braunschweig-Wolffenbüttel dabei beteiligt war, läßt sich natürlich auf Grund von Geständnissen, die teils durch die Folter erpreßt, teils wohl auch mit schlauer Berechnung auf die öffentliche Meinung gemacht waren, nicht mehr ermitteln.

Naogeorg hat nun jenes Ereignis zum Gegenstand seines neuen Dramas gemacht. Bevor wir aber auf das Drama näher eingehen, müssen wir die Stellung Luthers zu jener Affäre einer Betrachtung unterziehen, weil sie bestimmend auf Naogeorgs Stück eingewirkt hat. Zugleich wird sich zeigen, daß Naogeorg damals ziemlich nahe Beziehungen, wenn nicht zu Luther selbst, so doch zu seinem nächsten Kreise gehabt haben muß.

Unmittelbar, nachdem jene Brände vorgefallen waren, findet sich in den Tischreden Luthers unter der Überschrift Incendiarii 7.—24. August 1540 folgende Notiz: „Doctor: Ego credo, esse monachos et papam. Der will ein thonen goldes dran wagen . . .“[3]) Luther gehörte also sicher mit zu den ersten, die den Verdacht aussprachen, der Papst sei der Urheber jener Brände gewesen. Unter demselben Datum findet sich sodann bald darauf mit der Überschrift Brunsvicensis folgende Stelle: „Is respondit Goslariensibus, se haereticis non teneri. Quare, inquit Doctor, credo, quod is curet, subjici ignem per incendiarios.“ [4]) Auf diese angebliche Erklärung des Herzogs der Stadt Goslar gegenüber, er erkenne gegen Häretiker keine Pflichten an, die sich nirgends sonst als bei Luther belegen läßt, spielt Naogeorg direkt in seinem Drama an. Gleichfalls noch unter demselben Datum beschuldigt dann Luther die Franziskaner, die sich auf diese Weise für ihre Vertreibung gerächt hätten, und er fügt

---

[1]) Incendia seu Pyrgopolinices, Tragoedia recens nata, nephanda quorundam Papistici gregis exponens facinora. Th. N. S. Wittebergae 1541.

[2]) Friedr. Koldewey, Heinz von Wolffenbüttel, Halle 1883.

[3]) Mathesius, Tischreden Luthers, Leipzig 1903, Nr. 276.

[4]) Ebenda Nr. 299.

die Bemerkung hinzu: „Et fortasse Maguntinus et Brunsvicensis sciunt, sed nolunt autores haberi“.[1]) Die Sache beschäftigte also Luther auf das angelegentlichste, und bevor noch überhaupt eine Untersuchung eingeleitet war, stand es ihm bereits fest, daß Papst, Bischof, Herzog und die Mönche zusammengewirkt hätten bei dieser Tat. Im Laufe der nun folgenden Untersuchungen sollte es sich dann erwiesen haben, daß der Papst Geld zur Unterstützung der „Mordbrenner“ gesandt. Mit Bezug darauf bezeichnet es Luther in einer Notiz vom 2.—17. September als „Maximum hujus temporis miraculum“, daß der Papst jetzt sogar von seinen eigenen Leuten gehaßt werde. „Nam quotquot pontificem defendunt, ii sui quaestus gratia faciunt, alias multo iniquiores essent in ipsum, quam nos sumus. Ejus nequitia nunc plane revelabitur, cum constat, ipsum misisse 18000 coronatos ad conducendos incendiarios.“[2]) Etwas später berichtet Luther über die ganze Angelegenheit an den Herzog Albrecht von Preußen, begreiflicherweise in einem etwas zurückhaltenderen Tone: „Sonst ist nichts, denn daß Herzog Heinrich von Brunschwig ein Erz-Mordbrenner gescholten wird, der soll ausgeschickt haben viel hundert Mordbrenner widder die evangelischen Stände, sind bereit mehr denn dreyhundert gerichtet, deren viel auf S. F. Ungnade bekennen, auch auf den Bischof zu Mainz etc. Was daraus werden will, weiß der liebe Gott. Unmuglich ist's, daß solch Mordbrennen nicht sollt von hohen Ständen herkommen; denn da ist Gelds gnug, soll der Papst achzig (!) tausend Ducaten dazu gegeben haben“.[3])

Luther spricht also hier aus, was inzwischen öffentliche Meinung geworden war. Von diesem Tatbestand geht Naogeorg in seinem Drama aus, das in fliegender Eile hingeschrieben zu sein scheint. Der Fall mußte ihm als eine willkommene Illustration erscheinen zu dem Text, den er den Papisten im „Pammachius“ gelesen, und er stellt sich die doppelte Aufgabe, einmal ihr Verhalten ins rechte Licht zu setzen und an den Pranger zu stellen, dann aber ihnen darüber eindringlichsten Vorhalt zu machen. Je mehr man sich dabei an die Tatsachen hielt, eine um so größere Wirkung stand zu erwarten. Im Mittelpunkt der Handlung, deren äußerer Verlauf sich in der Darstellung jener Brandaffäre erschöpft, steht also der Herzog von Braunschweig — Pyrgopolinices, als der eigentliche Täter. Aber er ist doch nur Werkzeug; die Hand, die dieses Werkzeug regiert, ist der Papst, und das ganze ruchlose Unternehmen erscheint als ein Versuch der Kurie den Protestantismus zu vernichten. Nichts lag für Naogeorg näher als die Anknüpfung an den „Pammachius“. Da ergab sich dann auch von selbst das Motiv für jene Tat der Papisten. Was konnte sie dazu veranlaßt haben? Eben die Notlage, in die sie infolge von Luthers Auftreten geraten waren. Wie Luther bringt auch Naogeorg die Vertreibung der Mönche in Zusammenhang mit dem Verbrechen (Inc. p. 11). Und wenn er sie auch nicht direkt der Brandstiftung beschuldigt — die Untersuchung hatte ja nichts dergleichen ergeben —, so ist doch ihre Notlage mit Veranlassung zu den papistischen Anschlägen. Daß Naogeorg neben dem Herzog auch

[1]) Mathesius Nr. 305.
[2]) Ebenda Nr. 399.
[3]) W. M. L. de Wette, M. L.'s Briefe, Sendschreiben und Bedenken, Berlin 1825 bis 1828, V, 309.

den Erzbischof Albrecht von Mainz und Magdeburg — in der Dichtung führt er den Namen Oncogenes — zum Gegenstand seiner Polemik macht, erklärt sich natürlich auch ohne die Bekanntschaft mit Luthers Privatmeinungen. Schon 1539 greift ihn Luther in einer eigenen Schrift an: „Wider den bischof von Magdeburg, Albrecht cardinal". Zweifellos sollte bereits der episcopus im „Mercator" eine Anspielung auf den Erzbischof sein. Dieser sowohl wie Oncogenes spricht davon, daß ihn sein Pallium 30 000 Gulden gekostet habe, eine Summe, die Albrecht in der Tat nach Rom bezahlt hatte. Wie eine dramatische Einkleidung der Worte Luthers (Mathesius Nr. 399) aber muß es erscheinen, wenn Inc. II, 4 der Papst sich von all seinen Leuten, die sich nur auf den eigenen Vorteil bedacht zeigen, verlassen sieht und schließlich in seinen eigenen Säckel greift, um die Brandstifter zu unterstützen.

Der Umstand, daß das Thema den Dichter fast ganz der Mühe der Erfindung und Komposition überhob, war natürlich besonders geeignet, eine flüchtige Arbeitsweise zu begünstigen. Wo aber der Dichter Momente einflicht, die außerhalb des Rahmens der eigentlichen Handlung stehen, da fehlt es allenthalben an der richtigen organischen Verknüpfung. Naogeorg hatte seinem „Pammachius" eine England freundliche Widmung an den Erzbischof Cranmer von Canterbury vorangeschickt. Aber nachdem nunmehr die Dinge in England eine völlig unerwartete Wendung genommen,[1]) wollte er die Gelegenheit nutzen, das König Heinrich voreilig gespendete Lob zurückzunehmen. Dies tut er nun in der Weise, daß er Porphyrius ganz unvermittelt einen langen Brief von Pammachius an König Heinrich verlesen läßt, worin der König gelobt wird, da er wieder zur Papstkirche zurückgekehrt sei (Inc. I, 2). Doch gewinnt weder der Brief irgendwelche Bedeutung für die Handlung, noch tritt auch der König zu ihr sonst in Beziehung. Auf ganz ähnliche Weise entledigt sich Naogeorg einer anderen Herzensangelegenheit. Georg von Sachsen, der gehaßteste Feind der Protestanten, war schon 1539 gestorben. Da er ihm also nicht gut einen Ehrenplatz unter den Brandstiftern anweisen konnte, so zeigt er uns den „Holofernes der Deutschen" in der Hölle, wie er sogar diese noch durch seine Umtriebe in Aufruhr zu versetzen vermag. In einer wieder ganz episodenhaften Szene berichtet Satan über den abenteuerlichen Fluchtversuch des Holofernes aus der Hölle (Inc. II, 1). Auch hier ist auffällig, daß Luther in seinen Tischreden gleichfalls des in der Hölle befindlichen Herzogs Georg gedenkt: 6.—16. Mai 1540: „Denn so er nicht ist in der hell, so ist Caiphas auch nicht drinnen, und ist gar kein hell".[2])

Aber Luther äußert sich auch in der Öffentlichkeit über jene Brandaffäre. In seiner Schrift „Wider Hans Worst" setzt er sich mit dem angeblichen Hauptanstifter Heinz von Wolffenbüttel weitläufig auseinander. Trotzdem diese Schrift im gleichen Jahre mit Naogeorgs Drama erschienen ist, ergibt sich doch beim Vergleich eine Abhängigkeit Naogeorgs mit höchster Wahrscheinlichkeit. Sie ist am 25. März 1541 druckfertig und schon am 4. April berichtet Melanchthon aus Regensburg, daß sie mit großem Eifer gelesen werde.[3]) Das genaue Datum der Vollendung

[1]) vgl. Köstlin a. a. O. S. 326, 365 ff., 373 f. u. 399 ff.
[2]) Mathesius a. a. O. Nr. 30.
[3]) Erl. Ausg. XXVI, 19.

von Naogeorgs Drama läßt sich nicht ermitteln, jedenfalls aber gewährt die frühe Vollendung der Arbeit Luthers sowohl für die Abfassung wie für den Druck der Incendia einen hinreichenden Spielraum.

Auf den Einfluß Luthers scheint zunächst schon die Wahl des Pseudonyms „Pyrgopolinices“ für Herzog Heinrich zu deuten; es spricht alles dafür, daß damit eine Übertragung des Lutherischen „Hans Worst“ ins Lateinische beabsichtigt war.[1]) Zudem ist dieser Name als zweiter Titel gewählt, so daß beide Arbeiten dann auch den gleichen Titel hätten. Aber noch wichtigere Anhaltspunkte gibt das Stück selbst. IV, 5 unterhalten sich Philalethes und Probus darüber, ob der von ihnen geladene Pyrgopolinices auch wirklich erscheinen werde. Probus ist der bestimmten Meinung, daß er nicht kommen werde, darauf gibt ihm Philalethes die merkwürdige Antwort:

F4a. Fingito tamen, ut fieri in comoedijs solet.
Si noluerit venire princeps, dummodo
Veniat Pyrgopolinices.

„Bilde dir ein, daß er kommt, wie es in Komödien geschieht, wenn er nicht als Fürst kommen will, so mag er als Hans Wurst kommen.“ Eine andere Übersetzung erscheint doch kaum denkbar. Diese Stelle soll ja auf den fünften Akt vorbereiten, der im Gegensatz zu den übrigen vier, welche die tatsächlichen Geschehnisse zur Darstellung brachten, reine Erfindung ist. Dort erscheint Pyrgopolinices wirklich vor Philalethes, aber eben nur — in der Komödie als Hans Wurst. Der Dichter zeigt also selbst an, daß er aus dem Bereich der Wirklichkeit in den der Phantasie umzuschwenken gedenkt. Sehr witzig antwortet darauf auch Probus dem Philalethes:

Ita illum nullo huc pertraham negocio.

Bezeichnend ist auch noch eine andere Stelle: Indem sich Pyrgopolinices (II, 4) den versammelten Bischöfen vorstellt, nennt er sich „Pyrgopolinices, ille Caesaris primarius Satrapes, nullorum debellator hostium“. Hierzu vergleiche man folgende Stelle im „Hans Worst“: „Und ich halt, daß diesen Meuchelmordbrenner eine zornige Katze sollt aus dem Felde jagen, wo er alleine wäre. Darnach, wenn solche Thrasones ihre Meuchelei begangen, werfen sie den Rüssel auf und sind kühne Eisenfresser . . .“[2])

Also auch Luther zieht den Herzog in Vergleich mit dem Bramarbas der antiken Komödie. Auffällig sind nun die gemeinsamen Züge in der Darstellung der Persönlichkeit des Herzogs, die keineswegs etwa aus der Nachbildung des wirklichen Charakterbildes resultieren. Zunächst sei jedoch das Stück als Ganzes betrachtet.

Der aus Britannien zurückkehrende Satan hält einer Versammlung von Bischöfen und Mönchen, die sich in ihrer Not an ihn gewandt haben, eine Trostrede. Sodann bespricht er mit Pammachius und Porphyrius die Lage und macht den beiden Vorwürfe wegen ihrer Lässigkeit. Pammachius erklärt, alles getan zu haben, was in seiner Macht gelegen, er

---

[1]) Luther sagt einleitend in seiner Schrift „Wider Hans Worst“: daß dieß Wort, Hans Worst, nicht mein ist, noch von mir erfunden, sondern von andern Leuten gebraucht wider die groben Tölpel, so klug sein wollen, doch umgereimbt und ungeschickt zur Sachen reden und thun. Also hab ichs auch oft gebraucht, sonderlich und allermeist in der Predigt [Erl. Ausg. 2. Aufl. Bd. XXVI].

[2]) Erl. Ausg. XXVI, 80.

habe mit Feuer und Schwert gewütet, er habe Befehl gegeben, die Paulinischen Briefe zu vernichten, aber dessen ungeachtet schreite das Ketzertum unentwegt weiter; da müsse schon ein ungeheurer Brand kommen, der alle Ketzer vernichtete, wenn die Papisten gerettet werden sollten. Einer hätte uns wohl helfen können, jener deutsche Holofernes, aber er ist im ungelegensten Augenblick gestorben: „Ego aedepol accepto illo nuntio Haud aliter perculsus ... fui, quam si esset angelorum porta ab hostibus capta, nec immerito". Eine dementsprechende Stelle findet sich auch im Hans Worst[1]): „... und wo du Gott ermorden künntest, so würdestu sein ja so wenig schonen, als der Menschen; wie dein Wort zeuget, da Herzog Georg gestorben war: Ei nu wollt ich lieber, daß Gott im Himmel gestorben wäre!"

Nachdem man nun beschlossen, noch einmal alles zu versuchen, um das Unheil abzuwenden, verliest Porphyrius einen Brief an König Heinrich von England, worin dieser von Pammachius beglückwünscht wird, weil er wieder zur Vernunft zurückgekehrt sei.[2]) Es folgt eine neuerliche Beratung zwischen Pammachius und Porphyrius darüber, was man nun eigentlich tun wolle. Diesmal versagt jedoch auch der ehedem so findige Porphyrius und man beschließt, die Angelegenheit vor ein Konzil zu bringen. Der zweite Akt beginnt mit dem Bericht Satans über den Ausbruchsversuch des Holofernes. So wenig diese Szene mit der eigentlichen Handlung zu tun hat, so bringt sie doch mit ihrer phantastisch-grotesken Ausmalung des Fluchtversuches einen frischen Hauch in die bisher recht leblose Darstellung.

Und wieder erleben wir eine Ratsversammlung, die freilich satirisch bedeutender ist als die früheren: das Konzilium. Die Versammlung wird eröffnet mit dem Liede: „Veni fautor Satana" (C 5a), worauf Satan erscheint. Eine nicht zu verkennende Parodie auf den alten Hymnus: „Veni creator Spiritus!" In weitläufiger Rede schildert Porphyrius die Lage und fordert die Versammlung zur Hilfeleistung auf. Es ist nicht ohne satirischen Reiz, wie nun die Bischöfe sich in langen Entschuldigungsreden aus der Affäre zu ziehen suchen. Pammachius sieht sich von allen seinen Freunden im Stiche gelassen. Entrüstet und voller Zorn erhebt sich da Pyrgopolinices und erklärt sich bereit, mit allen seinen Kräften für Papst und Kirche einzustehen. Pammachius traut auch ihm nicht recht: „Aspersit aquam". Aber Pyrgopolinices nennt seinen Namen und erklärt sich als den besten Freund des Holofernes. Durch Brandschatzung könne man allein die Feinde vernichten und in seiner prahlerischen Weise fügt er hinzu:

D 5a. Ita ferme nobis altum dormientibus
Haereticorum pars opprimetur maxima.

Sein Vorschlag wird gut geheißen, aber erst nach längerem Sträuben und auf eindringliches Zureden des Porphyrius zeigt sich Pammachius bereit, für die erforderlichen Geldmittel aufzukommen.

Mit dem dritten Akte beginnt nun eine völlig neue Handlung. Mit Ausnahme des Pyrgopolinices verschwinden sämtliche bisherigen Personen des Stückes und neue treten an ihre Stelle. Pyrgopolinices ist

---

[1]) E. XXVI, 80.
[2]) vgl. S. 37 Anm. 1.

der Held des zweiten Teiles, er tritt an die Stelle des Dreigestirns Pammachius, Porphyrius, Satan.

Der dritte Akt, der nur aus einer Szene besteht, zeigt Pyrgopolinices bei der Werbung der Brandstifter. Er erteilt ihnen die nötigen Anweisungen und bezahlt Vorschüsse an sie aus. Dann lernen wir Philalethes — den Kurfürsten von Sachsen — kennen. Das Gespräch mit Probus läßt ihn uns als einen pflichttreuen, arbeitsamen und für sein Land besorgten Herrscher erscheinen. Es ist zum mindesten beachtenswert, daß auch Luther in „Wider Hans Worst" für den Kurfürsten eine Lanze bricht und dessen Fleiß rühmend hervorhebt.[1]) Philalethes hat schlimme Ahnungen, deren Berechtigung sich nur allzurasch erweisen soll. Eine Hiobsbotschaft nach der anderen trifft ein. Jede meldet ein neues großes Brandunglück. Aber während sich noch der Fürst in Mutmaßungen über die Ursachen dieser Brände ergeht, werden auch schon drei gefangene Brandstifter hereingeführt. Der Fürst ordnet ihre Folterung an, die wir miterleben in einer wieder merkwürdig lebendigen Szene, welche erfüllt ist von dem grausigen Humor, den der Henker bei seiner Arbeit entfaltet. Die Gefolterten geben den Urheber an und Philalethes beschließt, den Pyrgopolinices zu sich zu laden, um ihn persönlich zur Rede zu stellen. Damit schließt die Darstellung der den Tatsachen entsprechenden Ereignisse. Was der Dichter zur ihrer Veranschaulichung getan, ist, im ganzen betrachtet, recht dürftig zu nennen. Die Satire ist spärlich, die Reden sind von ermüdender Länge und wiederholen sich in den Gedanken. Auch die Charakteristik ist oberflächlich, weder Pammachius noch Porphyrius gewinnt besondere Farbe. Nur Satan ist etwas lebendiger gestaltet. Einen weit frischeren Eindruck macht der fünfte Akt, in dem Pyrgopolinices vor der Fürstenversammlung erscheint. In ihm macht sich erst der Einfluß von Luthers Schrift ganz geltend; bisher waren ja die Ereignisse im Vordergrunde gestanden, nun aber steht — in gleicher Weise wie in „Wider Hans Wurst" — der Herzog im Mittelpunkt. Zu Anfang treffen wir Pyrgopolinices im Gespräch mit Strabax. Er erklärt diesem, ihm sei es einerlei, ob seine Feinde ihn für den Täter hielten oder nicht. Sie möchten von ihm denken was sie wollten:

Quippe animum ego obfirmavi meum,
Haereticis male ut et faciam perpetuo et velim,

offenbar nur eine wortreichere Fassung der bereits erwähnten Goßlarer Äußerung.[2]) Philalethes hat unterdessen eine Fürstenversammlung einberufen und in einer Ansprache teilt er seine Absichten mit. Zugleich läßt er die Gefangenen sich hinter einem Vorhange aufstellen. Der bald darauf erscheinende Pyrgopolinices weist die an ihn gerichteten Fragen mit der Begründung zurück, daß er nicht hierher gekommen sei, um Rechenschaft über sein Tun abzulegen. Da führt man die Gefangenen vor, die des Herzogs Schuld offenbaren. Keck gibt er nun seine Tat zu, und als ihm Strabax dringend rät, nun doch zu gehen, erwidert er unerschrocken:

---

[1]) E. XXVI, 74 u. 75.
[2]) s. oben S. 35.

Nequaquam, sat virium
Habeo, factum ut tuter meum, aut utcumque sit,
Manebo tamen Pyrgopolinices.

Freilich liegt in diesen scheinbar so kühnen Worten wieder jener feine Doppelsinn, durch den die Unwirklichkeit des Geschehens dem Leser deutlich gemacht wird.[1]) Sehen wir aber von dieser Deutung zunächst ab und betrachten wir die Gestalt des Pyrgopolinices so, wie sie uns innerhalb des Dramas als Charakter erscheint, so entdecken wir eine auffällige Übereinstimmung mit dem Bilde, das Luther von dem Herzog entwirft. Wie wir schon sahen, bezichtigt Luther den Herzog der Feigheit. Gegen Schluß seines Buches zitiert er Psalm 64, in dem er Heinzens Bild gezeichnet sieht. Da aber in den Worten des Psalms: „Sie sind kühn mit ihren bösen Anschlägen", ein Widerspruch mit seinen früheren Behauptungen zu liegen scheint, sagt er zu seiner Rechtfertigung: „Kein Meuchler ist ein Mann, und kein Mann ist ein Meuchler, sondern wer da meuchelt, der ist gewiß ein feldflüchtiger Heinz und verzagter Frauenhut, wie das alle Historien zeugen. Denn sie stehen oder begegnen nicht, wo es Fahr hat oder nicht sicher sind, daß da keine Gegenwehre sein kann oder will. Aber wo sie gewiß sind, daß man sich nicht wehren kann, oder wo sie es übermannet haben, da sind sie kühne, doch nichts Guts, sondern nur Schaden zu thun".[2]) Als feigen Prahler und kecken Draufgänger dort, wo keine ernstliche Gefahr bestand, will auch Naogeorg seinen Helden hinstellen. Freilich war damit die wirkliche Kühnheit, die sich in dem Erscheinen mitten unter seinen Feinden bekundete, nicht vereinbar und so greift der Dichter zu dem eigenartigen Mittel, den Leser in dauerndem Bewußtsein der Unwirklichkeit der Vorgänge zu halten.

Auf die Frage des Philalethes, warum denn Pyrgopolinices gegen sie in dieser Weise vorgegangen sei, entgegnet ihm dieser: Weil sie Ketzer seien; als solche bezeichne sie der Papst, die Bischöfe, die Mönche, Kaiser Ferdinand und die Fürsten (F 7 b). Man vergleiche dazu Luther: „Es verläßt sich Heinz und sie alle darauf, daß der Papst uns verdampt hat, und der Kaiser auch Edict wider uns gestellet, darumb sie niemand könne tadeln noch urtheilen, weil sie Papst und Kaiser gehorsam sein, mügen also thun, was sie wöllen, uns zu leid".[3]) Nicht minder erscheint die Antwort des Philalethes wie eine Illustration zum Texte Luthers:

Habeant, vicine, sed
Putasne illos censores esse idoneos
Doctrinarum, haeresumque?

Luther: „Wenn nu die Heinzen schreien: Der Papst und Kaiser habens also geboten, den' soll man gehorsam sein; ist das die Antwort: Ausgenommen die zehen Gebot und Evangelium Gottes, welchen der Papst und Kaiser neben uns sollen selbs gehorsam und unterworfen sein. Thun sie das nicht, so stehet das Sprichwort: „Der Richter ist ein Schalk, dem gehorche der Teufel und seine Heinzen".[4])

---

[1]) s. oben S. 38.
[2]) E. XXVI, 91.
[3]) E. XXVI, 82.
[4]) E. XXVI, 85.

Als darauf Pyrgopolinices die Frage des Philalethes bejaht, da entgegnet ihm dieser in einer mächtigen Rede. Mit eindringlicher Wärme vertritt er die Sache der verfolgten Protestanten, er verteidigt sie gegen den Vorwurf der Ketzerei, während er die Papisten des Abfalls vom Glauben und der Unduldsamkeit beschuldigt. Wie hier im Drama die Rede des Philalethes im Mittelpunkte des Kapitels „Pyrgopolinices" steht, so steht im „Hans Wurst" gleichfalls ein besonderer Abschnitt im Mittelpunkt, der sogar später eigens herausgegeben wurde unter dem Titel: „Von der alten rechten Kirche. Was, wo und wer sie sei, und wobei man sie erkennen soll". Schon dieser Titel läßt erraten, daß es sich hier um etwas Ähnliches handelt, wie in der Rede des Philalethes. Tatsächlich ist auch der Grundgedanke in beiden Fällen im wesentlichen der gleiche, und auch die Übereinstimmung der Gedanken im einzelnen geht sehr weit. Luther bemüht sich, den Nachweis zu führen, daß seine Lehre die Lehre der „alten Kirche" sei, die Papisten aber von der alten Kirche abgefallen seien. Ganz in diesem Sinne beschuldigt Philalethes in seinen Eingangsworten Papst und Bischöfe, daß sie „non secundum scripturas sacras neque secundum primam Ecclesiam" urteilten und handelten (F 7 b). Und wenn er als Beweise dafür das Zeremonienwesen, Papstregiment, Mönchtum und Heiligenkult anführt, so greift er damit einige Hauptpunkte aus den Anklagen Luthers heraus. Hier gilt es ja nicht zu erschöpfen, wie in Luthers Schrift, sondern nur zu wirken. „Gesetzt wir wären Ketzer, was kann das dir und den anderen schaden? Werdet ihr etwa unsretwegen verdammt?"

Docemus nos Scripturis consentanea
Quibus et consentit cordis testimonium.

Wir sind friedlicher Gesinnung und tun niemand Gewalt an, der nicht unseres Glaubens ist:

Manifestos tantum delevimus
Abusus quosdam et cultus Christi gloriae
Adversantes. —

In zwei Sätze ist hier gefaßt, was Luther in zwei großen gesonderten Abschnitten[1]) darlegt. Auch die friedliche Gesinnung der Evangelischen betont Luther ausdrücklich und stellt sie der Verfolgungswut der Papisten gegenüber.[2]) Im Verlauf seiner Rede kommt Philalethes auch auf diese letztere zu sprechen:

Cur nos demum ignibus
Prae caeteris solus vastare cogitas?
Quod fecimus tibi?

Pyrgopolinices aber verteidigt sich:

Non meum est negotium
Solius, fidei, et Romanae isti servio
Ecclesiae.

Wieder ein Satz, der erhöhte Bedeutung gewinnt, wenn wir die Bekanntschaft Naogeorgs mit Luthers Schrift voraussetzen. Denn wie Luther dort nicht den persönlichen Feind bekämpft, sondern den Feind des Evangeliums, den Zerstörer des Reiches Gottes, so soll auch Pyrgo-

[1]) E. XXVI, 31—36 u. 36—42.
[2]) E. XXVI, 34.

polinices im Drama erscheinen als der typische Vertreter der Feinde des wahren Glaubens. Und wie dem Herzog Heinrich,[1]) so wird nun auch dem Pyrgopolinices sein schändliches Leben vorgehalten, mit dem er niemals dem Glauben dienen könne. Aber Pyrgopolinices bleibt unbeirrt bei seiner Meinung:

Immo nostram antiquam, veramque intellego
In qua baptizati, educatique sumus a
Cunabulis, cuius vos estis apostatae
Iam facti.

Fast dem Worte nach heißt es ebenso bei Luther: „Ja, sagen sie, wir Papisten sind blieben in der alten vorigen Kirchen sint der Apostel Zeiten her; darumb sind wir die Rechten, aus der alten Kirche kommen, und bis daher blieben; ihr aber seid von uns gefallen und eine neue Kirche worden wider uns".[2]) Man müßte den ganzen folgenden Teil der Rede neben langen Abschnitten aus Luthers Schrift zitieren, um zu zeigen, wie jene in der Gedankenführung durch diese bestimmt ist, ohne daß sich deshalb auch die Gedanken immer decken. Ein Beispiel, das natürlich als vereinzelt nur veranschaulichen, nicht beweisen kann: „Ihr ehrt den papistischen Glauben wegen seines Alters, sagt Philalethes, als ob aus alter Gottlosigkeit das Gute werde; daß wir in ihm getauft und erzogen sind, das stand nicht in unserem freien Willen." — Luther: „Es ist wahr, ich bekenne, daß die Kirche, darin ihr sitzt, von der alten Kirchen herkompt . . . Ihr werdet alle gewißlich getauft in der rechten Taufe der alten Kirchen; . . . und was also getauft lebt und stirbt, . . . ehe denn es die Hurenkirche des Papsts verstehet, ist gewißlich selig worden . . ." [3])

Die Worte des Philalethes, so eindringlich sie gehalten sind, vermögen keinen Eindruck auf Pyrgopolinices zu machen, er ist zu sehr davon überzeugt, daß er im Recht ist, und als ihm Philalethes zuruft, ob er denn sein Urteil erfahren wolle, entgegnet er keck, er scheue kein Urteil:

Huc mecum ad iudicium camerae!

Philalethes aber entgegnet:

Videlicet. Adsimiles nos tui vocas . . .

Wenn wir nun sehen, daß Luther gleichfalls gegen Schluß seiner Ausführungen im gleichen Sinne das Kammergericht in die Debatte hereinzieht, so kann wohl kein Zweifel mehr bestehen, über die enge Beziehung zwischen Naogeorgs Drama und Luthers Pamphlet. Besonders charakteristisch ist die Stelle: „. . . die Heinzen dachten: der Kaiser thut uns nichts, das Kammergericht viel weniger; . . . wer will uns denn thun?" [4]) Als Philalethes schließlich Christus zum Richter vorschlägt, lehnt Pyrgopolinices auch diesen als „suspectus" ab, wenn man ihn verklagen wolle, möge man ans Kammergericht gehen. Daraufhin verläßt er mit Strabax die Versammlung:

Sequere huc me, Strabax
Ita agunt, quasi ego Pyrgopolinices non siem,
Nec illos ausim, nec Deum contemnere.

---

[1]) E. XXVI, 77.
[2]) E. XXVI, 31.
[3]) E. XXVI, 44.
[4]) E. XXVI, 89.

In der Schlußszene sprechen die versammelten Fürsten das Urteil über den Bösewicht. Sie erklären ihn für würdig, aus der Liste der Fürsten gestrichen und durch das Schwert oder das Feuer gerichtet zu werden. Auch Luther schließt mit der Verurteilung Heinzens: „Das sind die Wunderwerk Gottes, die dieser Psalm rühmet ..., daß er die Heinzen Mordbrenner plötzlich geschossen ... und den Häuptschalk, ihren Häuptmann, offenbart und vermeldet, daß er eben dasselb Feur verdienet, und numehr fur der Welt mit keinen Ehren kann ein Fürst heißen". Diese neuerliche merkwürdige Übereinstimmung legt sogar den Gedanken nahe, daß jene feierliche Verurteilung, mit der Luther sein Werk beschließt, Naogeorg überhaupt erst auf die Idee seines fünften Aktes gebracht hat. Jedenfalls aber darf wohl das eine als sicher angenommen werden, daß dieser Akt seine Form und seinen Inhalt durch Luthers „Wider Hans Wurst" erhalten hat.

Hamanus.

Der „Hamanus“ des Naogeorg ist innerhalb der Humanistenliteratur eines jener seltenen Dramen, die eine wirklich einwandfreie dramatische Handlung besitzen. Er steht in dieser Beziehung auch im schärfsten Gegensatz zu den bisherigen eigenen Dramen des Dichters. Das Rätsel dieser scheinbar so sprunghaften Entwicklung [— zwischen „Incendia“ und dem 1543 erschienenen „Hamanus“ liegen kaum zwei Jahre —] löst sich indes sofort, wenn wir das Drama mit seiner Quelle vergleichen. Dabei zeigt sich nämlich, daß nicht bloß das Stoffliche, sondern auch der Aufbau bis ins einzelnste der Bibel entnommen ist. Gleichwohl bleibt es, ganz abgesehen von der vortrefflichen Charakterisierungskunst des Dichters, ein gar nicht hoch genug anzuschlagendes Verdienst, daß er das Dramatische des Stoffes in seiner Gesamtheit zu erfassen und festzuhalten verstand, was weder gleichzeitigen Bearbeitern des nämlichen Stoffes, wie Hans Sachs, Valten Voith und Andreas Pfeilschmidt, noch Nachahmern Naogeorgs selbst, wie Wolffgang Kunzel und Damian Lindtner, gelingen wollte. In dem Buche von Rudolf Schwartz über die Estherdramen[2]) hat der „Hamanus“ bereits eine eingehende Besprechun gerfahren, das Verhältnis zur Bibel ist jedoch dort keiner näheren Prüfung unterzogen worden. Es erübrigt daher, noch dieses Verhältnis des näheren zu beleuchten.

Naogeorg hat seinem Drama eine ganze Reihe von Szenen eingefügt, in denen uns abwechselnd zwei Bittsteller, die zu Hamanus wollen, und zwei seiner Kreaturen vorgeführt werden. Diese sind mit der Haupthandlung ziemlich lose verknüpft und haben den Zweck, die Person des Haman ins rechte Licht zu setzen. Obgleich der Dichter dabei nicht ohne Geschick verfährt, und so sehr aus ihnen das Streben des Dichters nach Selbständigkeit erkennbar ist, so sind sie doch, als Ganzes betrachtet, das dramatisch Schwächste an der Dichtung und ein sicherer Beweis dafür, daß das Wesen des Dramatischen als solches auch von diesem Dichter im Grunde noch nicht erfaßt war.

Neben dem Buche Esther hat Naogeorg auch die „Stücke in Esther“ benutzt und es wird darauf im einzelnen noch hinzuweisen sein. Bemerkt sei hier nur, daß er aus ihnen auch den Namen Artaxerxes für den König statt Ahasveros oder Xerxes übernimmt und daß er wie dort statt des 13. den 14. Adar von Hamanus als Tag für die Judenverfolgung auslosen läßt.

---

[1]) Hamanus, Tragoedia nova, sumpta e Bibliis, reprehendens calumnias et tyrannidem potentum, et hortans ad vitae probitatem et metum Dei. A. Th. N. St. 1543.

[2]) Rudolf Schwartz, Esther im deutschen und neulateinischen Drama des Reformationszeitalters, Oldenburg u. Leipzig, 1898 S. 78—96.

I, 1. Wir erfahren aus dem Munde des Mardochäus, der vor dem Tore der Residenz sitzt (E. 2, 11 u. 19), die Geschichte der Verstoßung Vasthis und der Erhebung Esthers (E. cap. 1 u. 2, 1—20). Mardochäus gibt seiner Furcht vor Hamanus Ausdruck. Der König habe befohlen, diesen Mann wie einen Gott zu ehren (E. 3, 2), er als Jude habe aber dieses Gebot außer acht gelassen (E. 3, 2) und sich dabei als solchen einem Höfling gegenüber, der ihn zur Rede stellte (E. 3, 3), verraten. Haman zürne ihm auch schon deshalb, weil er die Verschwörung zweier Eunuchen dem König entdeckt habe (E. 2, 21—23).

Daß jene Verschwörung mit der Person des Haman in Beziehung gesetzt wird, ist ein sehr glückliches, vom Dichter neu eingeführtes Motiv.

Weiter erklärt sich Mardochäus beunruhigt durch ein Traumbild, das er kürzlich gesehen habe. Er gibt eine Schilderung seines Gesichtes, im wesentlichen eine freie Nachbildung der Traumerzählung in Stücke in E. 7, 3—7.

Es treten nun in einer Reihe von Szenen die Bittsteller und die Günstlinge Hamans auf. Da alle Szenen dieser Art im ganzen Stücke ohne Einfluß auf die eigentliche dramatische Handlung sind, kommen sie für unser Thema vorerst nicht in Frage und können daher zunächst außer Betracht bleiben.

I, 5. Haman geht zweimal an Mardochäus vorbei, ohne daß dieser ihm den schuldigen Gruß bezeugt (E. 3, 5). Er stellt ihn deshalb zur Rede.

[1, 6. Mardochäus zeigt Unerschrockenheit im Vertrauen auf Gott, trotzdem nun Haman seine Abstammung kennt.]

I, 7. Haman gibt seinem Grimm über die Respektlosigkeit des Mardochäus Ausdruck (E. 3, 5) und beschließt, am ganzen Judenvolk Rache zu nehmen (E. 3, 6).

Entgegen der biblischen Folge hat der Dichter mit richtigem Gefühl die Audienz beim König vor die Szene, in der Haman das Los ziehen läßt, gesetzt.

I, 8. Hamanus hält vor dem König seine Anklagerede gegen die Juden (E. 3, 8—9), deren Eingang ganz mit E. 3, 8 übereinstimmt. Haman erbietet sich, den Verlust an Tributgeldern, der durch die Vernichtung der Juden sich ergeben würde, aus eigenen Mitteln zu ersetzen (E. 3, 9). Der König lehnt jedoch dieses Anerbieten ab mit denselben Worten wie bei E. 3, 11 und übergibt ihm seinen Ring (E. 3, 10).

I, 9. Haman läßt sich Monat und Tag des Unterganges der Juden durch das Los bestimmen (E. 3, 7). Es wird der 14. Tag des Monats Adar ausgelost (Stücke in E. 1, 4).

II, 3. Cyrinus liest das Edikt gegen die Juden, das er „abgeschrieben" hat, dem Mardochäus vor. Wir haben es dabei in der Tat mit einer ziemlich wörtlichen Abschrift zu tun, nämlich des Ediktes in „Stücke in E." 1, 1—4.

Von jetzt ab verläuft die Handlung, wenn wir von den besprochenen eingeschobenen Szenen absehen, mit der biblischen Handlung so ziemlich parallel.

E. 4, 1. Da Mardachai erfuhr alles, was geschehen war, zerriß er seine Kleider und legte einen Sack an und Asche, . . . und schrie laut und kläglich.

E. 4, 3. Und in allen Ländern, . . . war ein großes Klagen unter den Juden, . . .

E. 4, 4. Da kamen die Dirnen Esther und ihre Kämmerer und sagten es ihr an. Da erschrak die Königin sehr. Und sie sandte Kleider, . . . er aber nahm sie nicht.

E. 4, 5. Da rief Esther Hathach, . . . und befahl ihm an Mardachai, daß sie erführe was da wäre, und warum er so täte.

II, 3. Auf den Bericht des Cyrinus hin bricht Mardochäus in Jammern aus und fällt schießlich in Ohnmacht.

II, 4. Carphologus äußert seine Freude über den Erfolg des Edikts und das Geheul der Juden.

II, 5. Die Königin schickt zu Mardochäus, von dessen Trauer und Schmerz sie gehört, den Atachus mit neuen Kleidern. Mardochäus schlägt dieselben aber aus.

Atachus befragt den Mardochäus im Auftrage der Königin nach dem Grunde seines Schmerzes und seiner Trauer.

E. 4, 6. Da ging Hathach hinaus zu Mardachai . . .

E. 4, 7. Und Mardachai sagte ihm alles, was ihm begegnet wäre.

E. 4, 8. Und gab ihm die Abschrift des Gebots, . . .

E. 4, 9. Und da Hathach hinein kam . . .

E. 4, 10. Sprach Esther zu Hathach . . .

E. 4, 11. . . . wer zum König eingehet inwendig in den Hof, . . . der nicht gerufen ist, der soll stracks Gebots sterben; . . . ich aber bin nun in dreißig Tagen nicht gerufen zum König hinein zu kommen.

[E. 4, 12—15. Erst auf die zweite Aufforderung des Mardochäus hin erklärt sich die Königin bereit.]

E. 4, 16. So gehe hin und versammle alle Juden, . . . und fastet für mich, . . .

Stücke in E. 3, 3 ff. Gebet der Esther um Kraft zu ihrem Unternehmen.

E. 5. 1. Und am dritten Tage zog sich Esther königlich an und trat in den Hof am Hause des Königs . . .

E. 5, 2. Und da der König sahe Esther, . . . fand sie Gnade vor seinen Augen. Und der König reckte den goldenen Szepter in seiner Hand gegen Esther . . .

E. 5. 3. Da sprach der König zu ihr: Was ist dir, Esther, Königin? Und was forderst du? Auch die Hälfte des Königreichs soll dir gegeben werden.

E. 5, 4. Esther sprach: Gefällt es dem König, so komme der König und Haman heute zu dem Mahl, das ich zugerichtet habe.

E. 5, 5—9. [Das erste Gastmahl beim König. Haman stößt am Heimweg auf Mardochäus und gerät in neuen Zorn.]

E. 5, 10. . . . Und da er heimkam, sandte er hin und ließ holen seine Freunde und sein Weib Seres;

E. 5, 11. Und erzählete ihnen die Herrlichkeit seines Reichtums . . .

E. 5, 13. Aber an dem allen habe ich kein Genüge, so lange ich sehe den Juden Mardachai am Königstor sitzen.

E. 5. 14. Da sprach zu ihm sein Weib Seres und alle seine Freunde: Man mache einen Baum funfzig Ellen hoch und sage morgen dem Könige, daß man Mardachai daran henke . . . Das gefiel Haman wohl, und ließ einen Baum zurichten.

E. 6, 1. In derselben Nacht konnte der König nicht schlafen, und hieß die Chronica und die Historien bringen. Da die wurden vor dem Könige gelesen

Mardochäus berichtet das Vorgefallene

und gibt ihm die Abschrift des Edikts.

Atach geht mit dem Edikt unverzüglich zur Königin. Nach kurzer Zeit erscheint er wieder mit der Meldung, die Königin sei trotz der damit für sie verbundenen Gefahr und trotzdem der König sie seit dreißig Tagen nicht gerufen habe, bereit, die Fürbitte zu wagen.

[Die sofortige Bereitwilligkeit der Königin bei Naogeorg wohl aus technischen Gründen.]

Die Königin bittet aber die Juden, für sie zu beten.

III, 1. Esthers Gebet, eine verkürzte Nachbildung des biblischen.

III, 3. Esther schmückt sich für den Gang zum König.

III, 4. Esther tritt vor den König.

Der König streckt ihr das Szepter zum Zeichen seiner Gnade entgegen.

Szene wie neben.

Das erste Gastmahl ist bei Naogeorg hinter die Szene verlegt.

IV, 2, 3. Haman kommt zornig nach Hause.

Er berichtet zunächst seinem Weib und seinen Freunden von dem Mahle (E. 5, 6—9).

Er hält sodann sich selbst eine Lobrede und preist seinen Reichtum und sein Glück.

Aber dieses Glück sei getrübt, solange Mardochäus lebe.

Hamans Weib und seine Freunde machen verschiedene Vorschläge, wie Mardochäus aus dem Wege geräumt werden könnte. Carphologus rät schließlich, beim König die Genehmigung zur Kreuzigung des Mardochäus einzuholen. Haman ist entzückt von dem Vorschlag.

V, 2. Haman läßt sich bei Tagesanbruch das errichtete Kreuz zeigen.

V, 3. Harbonas teilt dem Haman mit, daß der König die ganze Nacht kein Auge zugetan.

V, 4. Der König fordert den Charsenas auf, da der Tag nun anbreche, die Seite zu Ende zu lesen.

E. 6, 2. Traf sich's, da geschrieben war, wie Mardachai hatte angesagt, daß die zween Kämmerer des Königs . . . getrachtet hätten, die Hand an den König Ahasveros zu legen.

E. 6, 3. Und der König sprach: Was haben wir Mardachai Ehre und Gutes dafür getan? Da sprachen die Knaben des Königs, die ihm dieneten: Es ist ihm nichts geschehen.

E. 6, 4. Und der König sprach: Wer ist im Hofe? . . .

E. 6, 5. Und des Königs Knaben sprachen zu ihm: Siehe Haman stehet im Hofe. Der König sprach: Laßt ihn herein gehen.

E. 6, 6. Und da Haman hinein kam, sprach der König zu ihm: Was soll man dem Manne tun, den der König gerne wollte ehren? . . .

E. 6, 7. Und Haman sprach zum Könige: Den Mann, den der König gerne ehren wollte,

E. 6, 8. Soll man herbringen, daß man ihm königliche Kleider anziehe usw. . . .

E. 6, 9. Und man soll solches Kleid und Roß geben in die Hand eines Fürsten des Königs, daß derselbe den Mann anziehe usw.

E. 6, 10. Der König sprach zu Haman: Eile und nimm das Kleid und Roß, wie du gesagt hast und tue also mit Mardachai . . .

E. 6, 11. Da nahm Haman das Kleid und Roß, und zog Mardachai an, und führete ihn auf der Gassen, und rief vor ihm her: So wird man tun dem Manne, den der König gerne ehren wollte.

E. 6, 12. Und Mardachai kam wieder an das Tor des Königs. Haman aber eilete zu Hause, trug leide mit verhülletem Kopf.

E. 6, 13. Und erzählete seinem Weibe Seres und seinen Freunden allen alles, was ihm begegnet war. Da sprachen zu ihm seine Weisen und sein Weib Seres: Ist Mardachai vom Samen der Juden, vor dem du zu fallen angehoben hast; so vermagst du nicht an ihm, sondern du wirst vor ihm fallen.

E. 6, 14. Das sie aber noch zu ihm redeten, kamen herbei des Königs Kämmerer und trieben Haman zum Mahl zu kommen, das Esther zugerichtet hatte.

E. 7, 1—6. Das zweite Mahl bei Esther. Esther bittet für ihr Volk und klagt den Haman an.

E. 7, 7. Und der König stand auf vom Mahl und vom Wein in seinem Grimm und ging in den Garten am Haus.

Charsenas liest neben zwei anderen Episoden die Geschichte der Verschwörung des Bigthan und Theres und der Entdeckung durch Mardochäus.

Szene wie neben.

Der draußen wartende Haman wird ungeduldig und klopft an die Türe.

Die Darstellung folgt fast wörtlich der biblischen Vorlage (E. 6, 6—10).

V, 5. Haman bekleidet den Mardochäus mit dem königlichen Ornat.

V, 6. Die Freunde des Haman beobachten diesen, während er den Mardachäus durch die Straßen führt. Haman wiederholt dreimal den Ausruf, dann fordert er ihn auf, seine alten Kleider wieder anzuziehen.

V, 7. Haman eilt mit verhülltem Kopf nach Hause und bedroht die Bittsteller, die ihm in den Weg treten, mit dem Tode.

V, 8. Haman zu Hause bei den Seinen. Szene wie neben. Nur Carphologus schmeichelt ihm, der König werde doch seinen besten Berater nicht opfern.

V, 9. Harbonas holt den Haman auf Befehl des Königs zur Mahlzeit. Chorphologus sucht Hamans Unlust zu verscheuchen.

V, 11. Szene genau wie in der Bibel.

V, 12. Der König geht zornig aus dem Saale und klagt dem Charsenas gegenüber über den Undank der Menschen.

Und Haman stand auf, und bat die Königin Esther um sein Leben; . . .	V, 13. Hamans Flehen um Gnade, Rückkunft des Königs und Verhaftung Hamans wie in der Bibel.
E. 7, 8. Und da der König wieder . . . in den Saal . . . kam, lag Haman an der Bank, da Esther auf saß. Da sprach der König: Will er auch die Königin würgen bei mir im Hause? Da das Wort aus des Königs Munde ging, verhülleten sie Haman das Antlitz.	
E. 7, 9. Und Harbona . . . sprach: Siehe es stehet ein Baum im Hause Hamans . . .	Harbona weist auf das Kreuz hin, das im Hause des Haman errichtet wurde.
E. 8, 1. Und Mardachai kam vor den König; denn Esther sagte an, wie er ihr zugehörte.	Esther entdeckt ihr Verwandtschaftsverhältnis zu Mardochäus. Der König läßt diesen heraufkommen.
E. 8, 2. Und der König tat ab seinen Fingerreif, den er von Haman hatte genommen, und gab ihn Mardachai.	Die Erhöhung des Mardochäus, der König gibt ihm den Ring des Hamanus.
E. 8, 3—6. Esther bittet um Zurücknahme des Ediktes.	Szene wie in der Bibel.
E. 8, 7—11. Der König willfährt diesem Wunsche und erteilt den Juden die Erlaubnis, an ihren Feinden Rache zu nehmen.	Der König gewährt Esthers Bitte. Mardochäus bittet um Erlaubnis für die Juden zur Rache an ihren Feinden. Dieselbe wird erteilt. Die Genossen Hamanus werden verurteilt.
	V, 14. Sie alle sollen nebst den zehn Söhnen Hamans noch vor Sonnenuntergang den Tod erleiden (E. 9, 10).

Wenn nun trotz aller scheinbar sklavischen Anlehnung an die biblische Vorlage, wie sie unsere Aufstellung zeigt, Naogeorgs Werk als eine bedeutende, künstlerisch hochstehende Leistung angesprochen werden muß, so liegt das in der Hauptsache an der vortrefflichen Charakterisierungskunst des Dichters. Indem er den blassen biblischen Gestalten zu wirklichem Leben verhalf, indem er aus den nur angedeuteten Charakteren, wie sie der gedrungene Stil der Bibel mit sich brachte, wirkliche Charaktergemälde schuf, ging er tatsächlich über seine Quelle weit hinaus. Dabei hatte er keine Vorbilder, an die er sich hätte halten können, und die Arbeiten der gleichzeitigen Dichter stehen so tief unter der seinen, daß eine Förderung durch sie kaum denkbar war. Im übrigen spricht auch nichts dafür, daß sie ihm bekannt waren.

Was das Drama noch besonders unterscheidet von den früheren, ist das Fehlen jeglicher Polemik innerhalb des Dramas. Sehen wir von den satirischen Anspielungen auf die damaligen Wirtshausverhältnisse in den Reden der beiden Fremdlinge (II, 1 u. V, 1) ab, so finden wir überhaupt kein Wort, das an des Dichters eigene Zeit gemahnen könnte. Der Dichter tritt so vollständig hinter sein Werk zurück, daß die Kenntnis seiner dichterischen Persönlichkeit, seiner bisherigen Arbeitsweise und — seines Vorwortes zum „Hamanus“ nötig ist, um in demselben die polemischen Absichten zu erkennen. Dieser Umstand sichert eine Reinheit der Wirkung, wie sie dem Dichter bisher noch nicht möglich war.

Wie stark nun Naogeorg sich auch der biblischen Vorlage angeschlossen haben mag, zu einer Würdigung seiner Leistung gelangen wir erst durch die Betrachtung, inwieweit er es verstand, deren dramatischen Gehalt auszuschöpfen, oder event. noch zu verdichten. Tatsächlich ist die dramatische Handlung in der Bibel so vollkommen gegeben, daß ein

Abrücken von ihr notwendig einen Fehler bedeuten mußte. Die Peripetie ist in jeder Hinsicht vollendet zu nennen, und Naogeorg hat das einzige getan, was hier noch getan werden konnte, er hat sie zu ihrer vollen Wirkung gebracht, indem er die Gestalt des Haman noch mehr in den Mittelpunkt rückte. Daß in diesem Falle den Dichter mehr das Temperament als die künstlerische Einsicht geleitet hat, spielt ja für die Wertung des Dramas an sich keine Rolle.

Haman handelt bei Naogeorg nicht anders als in der Bibel, aber während dort sein Wirken sich lediglich als eine Summe aus einzelnen Handlungen darstellt, sucht Naogeorg dasselbe, durch Motivierung und psychologische Verknüpfung, als eine Kette notwendiger Äußerungen desselben Charakters dem Leser deutlich zu machen. Dieses Charakterbild zu zeichnen mußte daher seine nächste Aufgabe sein. Ihre Lösung ist die vorzüglichste Leistung in diesem Drama Naogeorgs. Gleich eingangs konzentriert sich unser Interesse ausschließlich auf die Person Hamans. Die Handlung setzt, im Gegensatz zur Bibel, erst ein, nachdem Haman bereits im Amte ist. Was wir von den vorausgegangenen Ereignissen wissen müssen, wird in dem Berichte des Mardochäus nachgeholt. So treffen wir die Verhältnisse sogleich umgestaltet durch die Launen des Tyrannen, die Personen unter dem Druck seines gewalttätigen Regiments befindlich an. In der ersten Szene äußert Mardochäus seine Besorgnis, weil er Grund hat, von der Willkür Hamans alles zu befürchten; in der zweiten sehen wir die beiden Fremdlinge erstaunt und entrüstet darüber, daß dort, wo früher allgemeiner Zutritt war, an der Pforte zur Residenz, nun ein frecher Türhüter den Eintritt verwehrt. Dann lernen wir Haman selbst kennen, im Verkehr mit seinen Günstlingen und den beiden Fremden, — in zwei Szenen, die weit über allen anderen von Naogeorg selbst erfundenen stehen. Das prachtvolle Charaktergemälde, das uns hier entworfen wird, bedeutet der Bibel gegenüber eine vollkommene Neuschöpfung. Mit psychologischem Feinblick ist dabei auch die Anklage des Mardochäus durch die beiden Parasiten geschaut. In der Bibel (E. 3, 4) klagen die Knechte des Haman den Mardochäus an, weil er ihrer wiederholten Aufforderung, die geforderte Ehrenbezeugung zu erweisen, nicht Folge leistet. Sie tun also damit lediglich ihre Schuldigkeit. Bei Naogeorg ist die Anklage des Mardochäus durch die beiden Parasiten Ausfluß ihrer niederen Gesinnung. Nachdem sie sich beide zu überbieten gesucht an Beweisen ihrer Ergebenheit und Diensteifrigkeit — wobei die plumpere Art des Carphologus fein kontrastiert zu der vorsichtigeren des Physotas —, bringen sie endlich gleichsam als letzten Trumpf die Anklage gegen Mardochäus vor, nicht weil sie in sich die Verpflichtung dazu fühlen, sondern weil sie darin eine willkommene Gelegenheit sehen, sich als besonders ergebene Diener ihres Herrn aufzuspielen. Eine im Verhältnis zu ihrer Bedeutung viel eingehendere Charakteristik als Haman haben in der Bibel die übrigen Personen erfahren. Aber auch hier mußte der Dichter erst gestalten. So hat er das Charakterbild des Mardochäus in ganz vortrefflicher Weise ergänzt. Wir erleben die verschiedenen Stimmungen mit, in die Mardochäus durch die wechselnden Ereignisse versetzt wird, aber der Grundzug seines Wesens, sein unerschütterliches Gottvertrauen, leuchtet dennoch durch sie alle hindurch. So sehen wir gleich in der ersten

Szene, wie seine anfängliche Furcht schließlich doch von seiner Glaubensfestigkeit besiegt wird. Wohl zeigt er sich nach seiner Unterredung mit Haman (I, 5) selbst erschrocken über seine Kühnheit, aber er findet doch noch die Kraft, den gänzlich verzweifelten Cyrinus wieder aufzurichten (I, 6). Als er freilich die Folgen seiner Tat vernimmt, als Cyrinus ihm das Edikt gegen die Juden vorliest (II, 3), da scheint auch er gebrochen, die Verzweiflung übermannt ihn und er fällt in Ohnmacht. Einer Erläuterung bedurfte sodann auch das Verhalten des Mardochäus, wenn nach all dem Schrecklichen plötzlich Haman erscheint, um ihn im Triumph aufzuführen. Die Bibel sagt darüber gar nichts. Bei Naogeorg versteht Mardochäus zunächst gar nicht, was Haman will, er hält sich für das Opfer eines grausamen Spottes und weigert sich entschieden, trotz des Unwillens Hamans, die Kleider anzunehmen. Erst auf das Zureden des Polytlas ergibt er sich resigniert in sein Schicksal.

Äußerst bemerkenswert ist der Versuch Naogeorgs, der arg unglücklichen Gestalt des Königs zu größerer Glaubwürdigkeit zu verhelfen. Seine Ahnungslosigkeit wird aufs peinlichste zu motivieren gesucht. Mardochäus erzählt den beiden Fremdlingen (II, 2), daß man zum König überhaupt nur mehr durch Vermittlung Hamans gelangen könne, und daß dieser das Recht habe, alle Briefe zuerst zu lesen. Geschickt wird dabei auch der in der Bibel vom König ausgehende Befehl, daß niemand ungerufen vor ihn treten dürfe, zur weiteren Motivierung benützt. Ein wesentliches Moment zur Erklärung ist auch dadurch gewonnen, daß jenes System der Absperrung als erst kurz bestehend hingestellt wird: „Ab hinc tamen dies Vix sunt novem, quum ingredientibus huc obstitit Nemo", sagt (II, 2) Philarches zu dem Türhüter. Besondere Sorgfalt wird daher auch auf jene Szene verwendet, in der Haman vom König das Edikt gegen die Juden erwirkt und sich dabei den Anschein zu geben weiß, als ob er um der Wohlfahrt des Staates willen auch persönliche Opfer nicht scheue (I, 8). Zuletzt erklärt der König, dem warnenden Harbonas gegenüber, sein Vertrauen sei ja auch dadurch gerechtfertigt, daß sogar die Königin dem Haman ihre Gunst beweise (III, 6). Damit freilich, daß Naogeorg den Harbonas als warnenden Eckart dem König zur Seite stellt, hat er sich selbst seine Aufgabe erschwert. Als eine Entgleisung des Dichters muß es aber bezeichnet werden, wenn nach der Anklagerede des Harbonas (III, 4), in der dieser das ganze System des Haman enthüllt, Artaxerxes nicht ein Wort der Entgegnung findet, sondern sich unmittelbar an seine gleich darauf eintretende Gemahlin wendet und wenn er auf deren Bitte hin, als ob nichts geschehen wäre, Befehl erteilt, den Haman zu Gast zu laden. Für den Schlußakt blieb wenig zu tun. Der Dialog war bereits in der Bibel gegeben und bedurfte nur da und dort einiger kleiner Ergänzungen. Neu ist der Monolog des Artaxerxes, als er nach der Anklage Hamans durch Esther in den Garten eilt. In erregten Worten verleiht er dort seiner Enttäuschung über die Falschheit seines Günstlings Ausdruck.

Esther ist, wie in der Bibel, das schwache Weib, das nur unter dem Druck der Verhältnisse sich zum Handeln entschließt. Durch die Einschaltung des Gebets (nach Stücke in E. 3, 3 f.) und dadurch, daß Atachus der Königin vor ihrem Gang zum König noch Mut zuspricht (III, 3), sucht der Dichter diesen Eindruck noch zu verstärken. Auch

im Speisesaal beim zweiten Gelage zögert Esther länger als in der Bibel, bis sie endlich mit ihrer Anklage herausrückt.

Trefflich als Charaktere sind auch die frei erfundenen Gestalten. Und von den beiden Parasiten stehen der dummdreiste Carphologus und der schlaue und vorsichtige Physotas in ebenso glücklichem Kontrast zueinander, wie von den beiden Babyloniern der ruhige und zuversichtliche Philarches und der cholerische und rasch verzagte Polytlas.

Betrachtet man nun den „Hamanus“ als Ganzes den anderen Dramen gegenüber, so wird die tiefgreifende Einwirkung der Bibel auf den Gesamtcharakter des Stückes klar. Nicht bloß, daß durch die Bibel Inhalt und dramatische Form bedingt sind, sie gab auch den Anlaß zur Entfaltung einer ganz neuen Seite des dichterischen Vermögens Naogeorgs: seiner Fähigkeit in der Zeichnung von Charakteren. Der Dichter des rein polemischen Dramas verlor über dem Streben nach möglichst allseitiger und sinnfälliger Wirkung fast stets den Blick für ein einheitliches, konsequentes Gesamtbild. Die schrankenlose Häufung satirischer Züge führte notwendig zu Zerrbildern. Hier aber war zum ersten Male Handlung im eigentlichen Sinn, dramatisch geschlossene Handlung, — ein Organismus, dessen Glieder erhöhte Beachtung forderten, denn Lebensfähigkeit und Harmonie der Glieder ist Bedingung für das Leben des Organismus. Daß aber der Dichter Naogeorg die Fähigkeit besaß, wirkliches Leben zu schaffen, das hat uns erst der „Hamanus“ gezeigt.

Hieremias.

Schon in der Einleitung zum „Hieremias“ [1]) läßt uns der Dichter nicht im Zweifel darüber, daß wir es hier mit einem Tendenzdrama zu tun haben. Der Dichter führt darin Klage über seine Zeit. Er findet eine überraschende Ähnlichkeit mit den Tagen des Propheten Hieremias, den Tagen vor dem großen Strafgerichte Gottes. Hier wie dort dasselbe Ketzertum, die gleiche Verherrlichung falscher Propheten und die nämliche Mißachtung der Prediger des wahren Gotteswortes. Hier wie dort die gleiche Langmut des gütigen Schöpfers und dieselben warnenden Vorzeichen; denn wie einst die Chaldäer an den Grenzen Judas, so stehen heute an der Grenze des Reiches die Türken, gegen die man bisher noch immer keinen entscheidenden Erfolg zu erringen vermochte. „Gott ist langmütig, er will nicht den Tod des Sünders, sondern seine Bekehrung. Aber wehe dem Sünder, der verstockt bleibt, seine Strafe ist umso furchtbarer.“ Das ist nach Naogeorgs eigener Darstellung der Grundgedanke seiner Dichtung.

So ergiebig indes dieses Thema für den epischen Erzähler der Bibel sein mochte, für den dramatischen Dichter bleibt es immer ein fatales Unternehmen, die Langmut Gottes von der Bühne herab veranschaulichen zu wollen. Und daß es Naogeorg darauf ankam, ergeben Anlage und Aufbau der Dichtung ganz augenscheinlich. Mochte der Dichter nun selbst diesen Mangel empfunden haben, jedenfalls ist ebenso unverkennbar sein Bestreben, alle Elemente seiner Quelle, die sich zur Belebung der Handlung irgend zu eignen schienen, in seine Dichtung hereinzuziehen, wodurch ihnen aber dann nicht selten ein Gewicht beigelegt wurde, das weder durch den Gang der Handlung noch durch die Quelle gerechtfertigt war.

Im Drama finden sich auch einige Teufelsszenen. Sie sind etwas schablonenhaft nach dem Muster früherer Stücke angelegt und für die Handlung ziemlich bedeutungslos. Eine Ausnahme macht nur die erste Szene des ersten Aktes, ein Zwiegespräch zwischen Satan und Raschates, das die Exposition enthält.

Satan äußert sich sehr zufrieden über die Erfolge seiner Genossen. Niemand mehr könne ihm jetzt widerstehen, da nun selbst die Hebräer zu den Seinen zu zählen seien. Jedoch heiße es trotzdem vorsichtig sein, denn Gott habe den Hieremias erweckt, einen allerdings noch ganz jungen Menschen, der sich sogar sträube, dieses Amt anzunehmen.

B 5 b 22 ff.

Non lubens
(Ut colloquentem cum Deo audivi modo)
Hoc muneris suscepit: excusaverat
Quod esset infans et puer, nec idoneus
Qui Regibus sese et Prophetis impiis ...
Objiceret ...

---

[1]) Hieremias, Tragoedia nova ex propheta Hieremia sumpta, hisce temporibus movalde accomdata, cum luculenta Praefatione. Th. N. St. a. Basileae 1551.

Die bei Jer. 1 erzählten Tatsachen werden also hier einfach übernommen. Mit genauerer Anlehnung an den Bibeltext berichtet Satan weiter:

at ommino nil motus Deus
Praecepit ire, et eloquentem reddidit
Tactu manus, omnemque sustulit metum . . .[1])

In der zweiten Szene treten Hieremias und sein Schüler Baruch auf. Hieremias teilt dem Baruch seine Berufung durch Gott mit und verkündet ihm die baldige Zerstörung Jerusalems.

B 7 a 16 f. Mihi tamen monstravit omnipotens Pater
Ollam ab aquilone bullientem fervide,[2])

An dieses aus Buch 1 entlehnte Bild schließt sich fast unmittelbar ein weiteres aus Buch 4.

B 7 a 19 f. iamque e cubili pessimum
Exisse et ad terram hanc leonem tendere
Nempe Babylonis principem cum copijs,
Ut ponat illam in solitudinem . . .[3])

Als darauf Baruch in Klagen ausbricht darüber, daß sein durch langjährige Schreibarbeit erworbenes Besitztum nun wohl dem Feinde zum Opfer fallen werde, da tröstet ihn Hieremias. Es ist dies eine Nachbildung von Jer. 45 mit teilweise wörtlichen Übernahmen:

B 7 b 22. Audi Baruche, quid ad haec Deus responderit,
Mihique mandaverit ut indicem tibi.
Ecce ille Reges Principesque maximos,
Regnumque terramque hanc bonam atque fertilem
Quae struxit ipse sua atque plantavit manu
Destruet et evellet, tibi cur grandia
In calamitate quaeris omnium? Sine haec,
Nolique quaerere. Caeterum Dominus tibi
Utcunque res turbentur undique, . . .
Vitam tuebitur tuam, et servabere[4])
Quocunque fueris hinc profectus gentium.

Nun erst kommt dem Baruch die ganze Tragweite jener Verheißung zum Bewußtsein und entsetzt fragt er, ob es denn gar keine Rettung für Jerusalem gäbe. „Die gibt es," entgegnet Hieremias, „Abkehr der Juden vom Götzendienst, und sie dazu zu veranlassen, das ist meine Sendung." „Wo aber suchen wir sie am besten auf, wenn wir zu ihnen sprechen wollen?" fragt Baruch.

Hier.: In templo opinor et plateis et foro
Et regia, tum publicis in aedibus
In quas frequenter convenire solent tribus . . .

---

[1]) Et dixi, A, a, a Domine Deus: ecce nescio loqui, quia puer ego sum (Jer. 1, 6) Ne timeas a facie eorum: quia tecum ego sum ut eruam et . . . (Jer. 1,8) Et misit Dominus manum suam, et tetigit os meum: et dixit Dominus ad me: Ecce dedi verba mea in ore tuo (Jer. 1, 9).

[2]) . . . Ollam succensam ego video, et faciem ejus a facie aquilonis (Jer. 1, 13).

[3]) Ascendit leo de cubili suo, et praedo gentium se levavit: egressus est de loco suo ut ponat terram tuam in solitudinem . . . (Jer. 4, 7)

[4]) Jer. 45, 4, 5: Haec dicit Dominus: Sic dices ad eum: Ecce, quos aedificavi, ego destruo; et quos plantavi, ego evello et universam terram hanc. Et tu quaeris tibi grandia? noli quaerere, . . . dabo tibi animam tuam in salutem in omnibus locis, ad quaecumque perrexeris.

Diese Zeilen enthalten das strikte Programm für die weitere Entwicklung des Dramas bis zum vierten Akt. Der Prophet wird uns nun tatsächlich der Reihe nach auf dem Marktplatz, auf der Straße, in der Bürgerversammlung, im Königspalast und im Tempel predigend vorgeführt. An allen Orten und an alle Stände soll die Mahnung des Herrn ergehen, bevor das Strafgericht hereinbricht.

Die zweite Szene schließt mit einer Aufforderung des Hieremias an Baruch, seine Predigten aufzuschreiben, ganz im Sinne von Jer. 36, 4.[1])

Tu vide ut paratus sit liber,
Et diligenter verba conscribas mea,
Praesentibus testes deinde et posteris
Ut sint.

Nach einer kurzen Szene zwischen Satan und seinen Genossen, in der Satan dem Charon sagen läßt, er möge seinen größten „Dreiruderer" bereithalten für die zu erwartenden Opfer, erblicken wir Hieremias und Baruch auf dem Marktplatz zu Jerusalem. Entsetzt über den Götzendienst, den er die Juden treiben sieht, ruft Baruch aus:

C 2 a 10: Sed impia magis nunc aperte conspicor
Quam nunciata sunt mihi

worauf Hieremias ihm entgegnet:

Si cerneres
Hinnonis in valle sacra, quae faciant, magis
Populi huius impietatem et immanem simul
Insaniam mirarier posses.

Auf die weiteren Fragen des Baruch hin beschreibt nun Hieremias das Götzenbild des Moloch, wie es ihm Gott im Geiste gezeigt habe, und fügt hinzu:

C 2 b 5: Huic immolant: et non boves aut quippiam
De gregibus armentisve, verum corpora
Humana non empticia, capta vel manu,
Sed filiorum et filiarum libera,
Fereque primogenita, nempe ut optima.

Der Dichter umschreibt also hier nur mit eigenen Worten die Tatsachen, wie sie die Bibel Jer. 7, 31[2]) berichtet.

Indessen geht auf dem Marktplatze eine Art religiöser Feier vor sich, der Hananias, der falsche Prophet und Phassur, der Tempelhüter — zwei aus der Bibel herübergenommene Gestalten — anwohnen. Das Volk betet zu Baal und dann zur „regina coeli", unter der Astarte, bei Jer. 7, 18 und 44, 17 ff. die Melechet des Himmels, d. i. Königin des Himmels, verstanden ist. Der Gleichlaut des Namens gab hier natürlich eine willkommene Gelegenheit zu einer Parallelisierung mit der „regina coeli" der katholischen Kirche und so ist das Gebet des Volkes (C_4 a 21 ff.) in unverkennbarer Weise der katholischen Marienlitanei angeglichen.

Als dann, nach Beendigung der Feier das Volk sich anschickt den Marktplatz zu verlassen, um sich zum Festmahle zu begeben, da weiß sich Hieremias Gehör zu verschaffen, und in eindringlichen Worten hält

---

[1]) Vocavit ergo Jeremias Baruch filium Neriae: et scripsit Baruch ex ore Jeremiae omnes sermones Domini, quos locutus est ad eum in volumine libri.

[2]) Et aedificaverunt excelsa Topheth, quae est in valle filii Ennom, ut incenderent filios suos et filias suas igni: quae non praecepi . . .

er den Juden ihre Sündhaftigkeit vor. Wenn auch diese Rede nicht, wie viele der späteren, einfach eine Kopie einer biblischen darstellt, so erweist sie sich doch in ihren Elementen ganz aus biblischen Gedanken und Bildern zusammengesetzt. Wenn Hieremias die Juden rügt, weil sie machtlose und hilflose Götzenbilder aus Holz und Stein anbeten, statt des einen allvermögenden Gottes, wenn er den Einfall eines schonungslosen Feindes als Strafgericht verheißt, wenn er betont, daß dann auch der Tempel nicht verschont bleiben werde, und wenn er schließlich das Schicksal der Brüder von Israel als warnendes Beispiel vorstellt, so sind das nur Wiederholungen ständig wiederkehrender Argumente aus den Reden des biblischen Jeremias. Aber auch wörtliche Übernahmen aus der Bibel finden sich in der Rede, besonders dort, wo in Bildern gesprochen wird:

C6b6:	
Ad insulas transite quaslibet rogo,	Jer. 2, 10. Transite ad insulas Cethim, et videte, et in Cedar mittite et considerate vehementer, et videte, si factum est hujusce modi.
Orbisque partes inspicite age totius	
Considerate et diligenter admodum	
An ulla gens Deos reliquerit suos	Jer. 2, 10. Si mutavit gens deos suos, et certe ipsi non sunt dii: populus vero meus mutavit gloriam suam in idolum.
Qui nullius precij tamen sunt, nec Dei.	
Vos ...	
Sculptilia colitis et deos vanissimos	
C6b19.	
Fontem reliquistis fluentem iugiter	Jer. 2, 13. ... Me dereliquerunt fontem aquae vivae, et foderunt sibi cisternas, cisternas dissipatas, quae continere non valent aquas.
Vita et salute gratiaeque copia,	
Haurire licuit unde, quantum opus fuit:	
Nunc eius obtinuere cisternae locum	
Rimis foratae plurimis et perditae,	
Illicet ut imbres influentes effluant	
Et ex inanibus bibere queas nihil.	
C7b8.	
... vestraque hinc cadavera	Jer. 7, 33. Et erit morticinum populi hujus in cibos volucribus coeli, et bestiis terrae ...
Carpent aves atque lacerabunt bestiae ...	
C8b7.	
Et dura demite cordium praeputia,	Jer. 4, 4. ... et auferte praeputia cordium vestrorum.

Die Erweiterung der Bibelworte ist nicht überall nur durch den Vers bedingt und zeigt, daß der Dichter bestrebt ist, sich auch hier eine gewisse Selbständigkeit zu wahren.

Die Rede des Hieremias bleibt natürlich ohne jeden Erfolg, er muß sogar flüchten, um nicht von der Menge gesteinigt zu werden. Diese zieht fort unter Absingung eines Triumphliedes, das zugleich Schlußchor des Aktes ist. Wir haben also hier bei Naogeorg zum ersten Male den Versuch den Chor in direkte Verbindung zu setzen mit der Handlung des Aktes.

Die erste Szene des zweiten Aktes zeigt uns Hieremias auf der Straße, wo er einen Hirten, der gerade zum Götzenopfer eilt, von der Vernunftwidrigkeit seines Tuns zu überzeugen sucht. Nachdem er auch bei diesem seine Worte vergeblich verschwendet hat, begibt er sich, — stets begleitet von dem getreuen Baruch, — in das „collegium civium", eine regelrechte mittelalterliche Schenkbude, in der Caupo, der Wirt seinen weidlich zechenden Gästen aufwartet. Die beiden beobachten eine Weile still die tolle Schlemmerei, dann tritt Hieremias an einen der Tische, der von unflätig zechenden Leuten aus den niedersten Ständen

besetzt ist. Da er jedoch mit seinen Ermahnungen nichts als Spott erntet, begibt er sich endlich an einen zweiten Tisch, den Tisch der Handwerksleute. Bis hierher verläuft die Darstellung mit seltener Lebendigkeit und Frische, sogar mit wirklichem Humor, allerdings auf Kosten des unglückseligen Hieremias. Die folgenden Auseinandersetzungen mit den Handwerkern am zweiten Tische und namentlich mit den Bürgern der reichen Klasse am dritten Tische sind dagegen von Atem raubender Weitschweifigkeit und wiederholen sich dazu vielfach in den Gedanken. Besonders die auf den Ton der Predigt gestimmten Reden des Propheten selbst ersticken jedes dramatische Leben. Der Chor ist auch in diesem Akt, der nur aus den beiden vorgeführten Szenen besteht, mit der Handlung verbunden, und zwar dadurch, daß die Menge, von Satan aufgefordert — wie auch im ersten Akt — ein Loblied auf den Wirt anstimmt.

Der ganze zweite Akt ist formal und inhaltlich freie Erfindung des Dichters, er stellt die Abwicklung eines Teiles des bereits erwähnten Programms dar, von dem der dritte Akt Fortsetzung und Schluß bringt. Die Anregung für dieses Programm selbst freilich kam wiederum von der Bibel.

Die in Betracht kommende Bibelstelle ist in der ersten Szene des dritten Aktes als Motiv verwertet. Da Hieremias beim Volk kein Gehör fand

F 7 a 1: Quippe non norunt viam Legemque judiciumque adeo Dei sui,[1])

beschließt er zu den Vornehmen und zum Könige selbst zu gehen, damit durch sie dann vielleicht die Menge zur Einsicht gebracht werde.

F 7 a 8: Ad optimates igitur atque principes
Ipsumque regem germinis Davidici . . .
Fortassis ire praestat . . .[2])

Es ist ohne weiteres ersichtlich, daß die hier zu einer Szene verwertete Stelle bei Jer. 5 zugleich auch die Anregung gab zu jener merkwürdigen, programmatisch gegliederten Darstellung. Auf dem Wege zur Residenz sehen Hieremias und Baruch überall die Leute an der Arbeit trotzdem es Sabbat ist. Auch für dieses Motiv gab die Bibel die Grundlage, und es ist kein Zufall, wenn Hieremias gerade einen Lastträger anspricht und ihn auf sein sündhaftes Tun aufmerksam macht.[3])

Nach einer kurzen Szene, in der Satan seiner Befriedigung darüber Ausdruck gibt, daß sich die Juden in keiner Weise um den jungen Hieremias scheren, erblicken wir den Propheten mit seinem Schüler vor der Residenz. Eine Menge Leute stehen vor den Toren und begehren Einlaß, der Türhüter aber verweigert allen, Kraft seiner Instruktion, den Zutritt. Schon im „Hamanus“ finden wir eine solche Szene zwischen Gesuchstellern und Türhüter, allerdings nicht in so breiter Ausmalung. Auf die eindringlichsten Vorstellungen hin erhält Hieremias in einer weiteren Szene endlich Einlaß und gelangt schließlich vor den König

---

[1]) . . . Forsitan pauperes sunt et stulti, ignorantes viam Domini, judicium Dei sui. (Jer. 5, 4)

[2]) Ibo igitur ad optimates, et loquar eis: . . . (Jer. 5, 5)

[3]) . . . Custodite animas vestras, et nolite portare pondera in die sabbati . . . (Jer. 17, 21) Et nolite ejicere onera de domibus vestris in die sabbati, et omne opus non facietis: sanctificate diem sabbati: sicut praecepi patribus vestris.

selbst. Über die Standreden, die er hier dem König Sedechias und dann den Fürsten hält, gilt dasselbe wie über die des zweiten Aktes vor den Bürgern. Umständlich werden dem König und seinen Hofleuten ihre Fehler vorgerechnet, bis schließlich den hohen Herren die Geduld reißt. Hieremias wird abgeführt und in einer Ratsversammlung — deren technische Behandlung sich vollkommen mit der in der letzten Szene des Pammachius deckt, wo sich Pammachius und Prophyrius mit den Teufeln beraten — einigt man sich dahin, den Propheten für dieses Mal noch freizulassen. Hieremias aber verkündet im Abgehen, daß der Feind noch diesen Abend vor den Mauern der Stadt erscheinen werde.

Die folgende kleine Szene, in der sich Hieremias unwillig über diese Menschen äußert, die sich nicht bekehren wollen, ist wiederum durch die Bibel veranlaßt. Und wenn Baruch sie mit Löwen vergleicht, denen sie diesmal glücklich entronnen, und Hieremias sie „impoenitentes saxeique" nennt, so sind das gerade in diesem Zusammenhang keine zufälligen Wendungen.[1])

In einer Szene, die im Palaste spielt, erfahren wir, daß der Feind bereits im Lande ist und einige kleinere Plätze genommen hat. Unmittelbar darauf folgt die große Tempelpredigt des Hieremias, die ja in der Bibel vorgebildet ist, und die daher auch hier in ihrem Hauptteile ganz mit biblischen Mitteln aufgebaut wird. Den Ausgangspunkt bildet Jer. 19, 1. Die Worte, mit denen dort Gott den Propheten einen irdenen Topf besorgen heißt, spricht im Drama Hieremias zu Baruch:

H 8a 23:
Vade hinc, et a senioribus populi mihi
Et a sacrificis adfer ollam fictilem

... Vade, et accipe lagunculam figuli testeam a senioribus populi, et a senioribus sacerdotum.

Der erste Teil der Rede unterscheidet sich im Wesen kaum von den früheren, doch zeigen gewisse Ähnlichkeiten mit Stellen aus Jer. 10, so I a 21, 23 und I b 2[2]) und die Nennung des Namens Zebaoth[3]) gerade hier, daß dieses Kapitel wohl einige Anregungen gab. Auch wörtliche Anlehnungen finden sich bereits in diesem Teil:

I 2b 1.
Est lingua vestra seu sagitta vulnerans,
Qua proximis struitis necem et suspendia.
Sane benevole appellat alter alterum,
Coramque in os mellita profert verbula,
Lethalia autem retro et occulte parat.
Custodiat se quisque igitur a proximo:
Nemo et habeat fratre in suo fiduciam.
Nam frater omnis consuet fallacias,
Et fraudulenter cogitabit proximus,
I 2b 17.
Age civitates circuite compita,
Viasque vicosque aspiciteque sedulo
An invenire hominem queatis unicum
Qui legis ad praescripta sese corrigat,
Et veritatem querat et servet fidem.

Jer. 9, 8. Sagitta vulnerans lingua eorum, dolum locuta est: in ore suo pacem cum amico suo loquitur, et occulte ponit ei insidias.

Jer. 9, 4. Unus quisque se a proximo suo custodiat, et in omni fratre suo non habeat fiduciam; quia omnis frater supplantans supplantabit, et omnis amicus frandulenter incedet.

Jer. 5, 1. Circuite vias Jerusalem, et aspicite, et considerate, et quaerite in plateis ejus, an inveniatis virum facientem judicium et quaerentem fidem.

---

[1]) ... devoravit gladius vester prophetas vestros: quasi leo vastator (Jer. 2, 30 ... induraverunt facies suas supra petram, et noluerunt reverti.

[2]) vgl. Jer. 10, 8, 11; Jer. 10, 12 und Jer. 10, 3, 4.

[3]) vgl. Jer. 10, 16.

Phassur, der mehrmals die Rede voller Zorn unterbricht, fragt den Hieremias, wer ihm denn überhaupt das Recht verliehen habe, hier zu sprechen. Man sucht ihn zu beruhigen. Schließlich wendet er sich mit der Frage an die falschen Propheten, ob sie von all dem, was Hieremias prophezeit, etwas geträumt hätten, — offenbar eine Anspielung auf Jer. 23, 25 ff. Diese verneinen, und Phassur sucht den Hieremias als Lügner hinzustellen. Da ergreift dieser noch einmal das Wort, um in einem letzten gewaltigen Ansturm das Volk zur Vernunft zu bringen und es vor dem Untergange zu retten. Der Dichter holt zu letzter imposanter Wirkung aus; er ist sich bewußt, daß eine solche mit eignem Wort nicht erzielt werden kann, und so darf Hieremias nur noch mit Worten der Bibel sprechen, Worten, die der Herr selbst dem Propheten zu sprechen aufgegeben.

15 a 12. ... te in populum sibi
Habitabit et vos inter atque hoc in loco:
Pacto sed hoc, si habueritis eum pro Deo, —
Et timueritis unum, et bonis iuste vijs
Fueritis ingressi, studiaque singula
Formaveritis ad iussa Legis ipsius.
Si nempe fuerint iudicia iusta omnibus
His in locis, viduae et pupillo et advenae
Haud ulla si nocueritis calumnia,
Non fuderitis et innocentem sanguinem,
Et non ieritis post peregrinos deos,
Nec vestrae adoraveritis opera dexterae
Vobismet ipsis in calamitatem et malum,

Jer. 7, 3. ... Bonas facite vias vestras et studia vestra, et habitabo vobiscum in loco isto.

Jer. 7, 5, 6 ... si feceritis judicium inter virum et proximum ejus, advenae, et pupillo, et viduae non feceritis calumniam, nec sanguinem innocentem effuderitis in hoc loco, et post deos alienos non ambulaveritis in malum vobismet ipsis.

15 b 2.
Studiaque vestra sunt, rapere furarier,
Calumniari, adulteria committere,
Inebriari, innoxios occidere,
Cudere dolos, perfide agere, et mendaciter
Jurare, nilque cogitare unquam boni,
Libare Baali, gentiumque post deos
Ire, ...

Jer. 7, 9. Furari, occidere, adulterari, jurare mendaciter, libare Baalim, et ire post deos alienos ...

15 b 10.
Ergone si huc venitis in sacrum locum
Justi eritis, et Deo placabitis statim?
Templum ne liberabit atque proteget,
Et iniquitatum erit omnium expiatio?

[Jer. 7, 10. Et venistis, et stetistis coram me in domo hac, in qua invocatum est nomen meum, et dixistis: Liberati sumus eo quod fecerimus omnes abominationes istas.]

15 b 16.
Haud causa restat ulla, latronum quo minus
Spelunca dicatur ...

Jer. 7, 11. Numquid ergo spelunca latronum facta est domus ista, ... in oculis vestris?

15 b 23.
Nolite vanis proinde rebus fidere,
Et vosmet ipsos decipere mendacijs
Templum hic Dei est, templum hic Dei est, hic illius
Requies, apud nos maximus habitat Deus,
Nullum ergo tangere nos quit infortunium.

Jer. 7, 4. Nolite confidere in verbis mendacii, dicentes: Templum Domini, templum Domini, templum Domini est.

Ite ad Silo, olim civitatem maximam
Ubi fuit arca Deique nomen primitus,
Et inspicite, Deus quid ille fecerit,
Quam iaceat in cinere et ruinis horridis
Ob Ephraimici studia regni mala ...

Jer. 7, 12. Ite ad locum meum in Silo, ubi habitavit nomen meum a principio, et videte, quae fecerim ei propter malitiam populi mei Israel.

16 a 12.
Quia igitur impij estis ...
... tametsi mane Deus et vesperi
Ad vos locutus per Prophetas sit suos,

Jer. 7, 13. ... quia fecistis omnia opera haec, dicit Dominus: et locutus sum ad vos mane consurgens et loquens, ...

Urbi huic faciet atque domui, suo licet
Constructae honori nominique cuius huc
Usque agitis incorrigibiles fiducia,
Quemadmodum fecit Silo, a facie et sua
Vos proiiciet ut omne semen Ephraim
Proiecit.

Jer. 7, 14. Faciam domui huic, in qua invocatum est nomen meum, et in qua vos habetis fiduciam: et loco, quem dedi vobis . . . sicut feci Silo

Jer. 7, 15. Et projiciam vos a facie mea, sicut projeci omnes fratres vestros, universum semen Ephraim.

Auch der folgende Vers 16 der Bibel wird mit in die Rede hereingezogen. Doch sind die Worte des Herrn ersetzt durch die aus ihnen sprechende Gesinnung. Ebenso wird, wie in der Bibel durch eine Frage der Übergang zum Folgenden gefunden. Eine Gegenüberstellung der sich entsprechenden Stellen dürfte daher auch hier von Interesse sein:

hinc scietis ut morosus, et
Ut inhabitare nolit inter impios,
An vosque tangere queat infortunium
Reique sitis et mcrueritis malum.
Non merueritis? heu qualis impudentia.

Jer. 7, 16. Tu ergo noli orare pro populo hoc, . . . quia non exaudiam te.

Jer. 7, 17. Nonne vides, quid isti faciunt in civitatibus Juda et in plateis Jerusalem?

Dann wird der Wortlaut der biblischen Tempelpredigt wieder aufgenommen:

Nam filii ecce ligna vestri colligunt,
Prunas ferunt ignemque succedunt patres,
At mulieres similam adipemque macerant,
Regina superum omnisque coeli curia
Suavibus placentur ut placentulis.
. . . Ut provocetis Dominum ad iracundiam,
Malum immo vobis advehatis maximum.
Quare Dei vehementer indignatio
Contra domum istam civitatemque inclytam
Contraque cives atque iumenta omnia
Contraque frumenta regionis et arbores
Conflata plurimis ab annis hactenus
Iam erumpet in flammam et vorabit omnia,
Nec poterit extingui.

Jer. 7, 18. Filii colligunt ligna, et patres succendunt ignem, et mulieres conspergunt adipem, ut faciant placentas reginae coeli, et libent diis alienis. et me ad iracundiam provocent. 19. Numquid me ad iracundiam provocant? dicit Dominus, nonne semetipsos in confusionem vultus sui?

Jer. 7, 20. . . . Ecce, furor meus et indignatio mea conflatur super locum istum, super viros, et super jumenta, et super lignum regionis, et super fruges terrae, et succendetur, et non extinguetur.

Jetzt erhebt das Volk lauten Protest gegen diese furchtbaren Drohungen. Hieremias aber, dadurch keineswegs eingeschüchtert, spricht unbeirrt weiter. Auch in diesem Teile der Rede bleibt die Bibel in der Hauptsache Muster:

17 a 11.
Vestra obstinata corda tandem sentio.
Quod nempe, si mutare poterit Aethiops
Cutem suam, maculasque pardus tollere
E pelle varias, vos bene poteritis quoque
Facere, Deumque ad unicum convertier.
Didicistis et suxistis a pueris mala.

Jer. 13, 23. Si mutare potest Aethiops pellem suam, aut pardus varietates suas: et vos poteritis benefacere, cum didiceritis malum.

17 a 20.
Sique Samuel Mosesque starent coram eo,
Magnaque pro vobis prece intercederent,
Affectus haud tamen bene erga vos foret.
Mihique dixit, ne preces effunderem
Pro civitate hac, proque vobis in bonum
Cassas enim frustraneas omnes fore.
Negavit atque accomodaturum mihi
Aures roganti,
et forte si ieiunia
Celebretis ipsi, exaudiet nunquam preces.
Et si offeratis victimas holocaustaque
Non suscipiet ea. Quippe pestilentia
Vos statuit et gladio fameque perdere.

Jer. 15, 1. . . . Si steterit Moyses, et Samuel coram me, non est anima mea ad populum istum . . .

[Jer. 14, 11. Noli orare pro populo isto in bonum.]

[Jer. 7, 16. . . . et non obsistas mihi: quia non exaudiam te.]

Jer. 14, 12. Cum jejunaverint, non exaudiam preces eorum: et si obtulerint holocautomata, et victimas, non suscipiam ea: quoniam gladio, et fame, et peste consumam eos.

Entrüstet ruft ihm das Volk eine Verwünschung zu und fragt voll Unwillen:

Itane ergo nobis nil nisi mala praedicas?

Die Antwort des Hieremias läßt unschwer den Zusammenhang mit dem folgenden Vers 13 der Bibel erkennen:

I 7 b 10. Scio bona vos malle at modo quo praedicem
Bona quum mali sitis, et ita esse perpetim
Statuatis?

Jer. 14, 13 beklagt sich nämlich der Prophet, daß den Juden von den Sehern stets Gutes prophezeit werde. Darauf ergreift Hieremias noch einmal das Wort zu einem weit ausholenden Angriff auf die falschen Propheten und Priester. Vieles, was bereits mehr als einmal gesagt, wird noch einmal zusammenfassend ausgesprochen. Es finden sich aber auch eine ganze Reihe neuer Übernahmen und Anklänge, die biblisch sind:

I 8 a 25. Quod, somniavi, somniavi, dicitis.	Jer. 23, 25. Audivi quae dixerunt prophetae, ... Somniavi, somniavi.
I 8 b 17. Vestra paleae sunt, irruens quas dissipat. Ventus, Dei sunt ponderosum triticum,	Jer. 23, 28. ... quid paleis ad triticum, dicit Dominus?
I 8 b 20. Immo quasi ignis sunt voraxque incendium	Jer. 23, 29. Numquid non verba mea sunt quasi ignis ...
I 8 b 24. Magnusque quasi durissimusque malleus Qui plebis huius pervicacis conteret Caput arrogans ...	... et quasi malleus conterens petram.
K a 25. Ex ore Domini iam ante vobis nuncio: Absynthijs cibabit omnes tristibus, Et felle vestra temperabit pocula.	Jer. 23, 15. ... Ecce ego cibabo eos absinthio, et potabo eos felle ...
K b 7. Ut non sit haec iam Hierusalem sedes Dei Sed Sodoma vel Gomorra.	Jer. 23, 14. ... facti sunt mihi omnes ut Sodoma, et habitatores ejus quasi Gomorrha.
K b 10. et omnis denique Provinciae à vobis calamitas et malum Pollutioque coepit. ergo vos simul Cum principibus atque populo isthoc impio, Atque regione ita simulacris dedita, Sic fervido Dominus furore conteret Ut fictilem hanc ego contero langunculam, Quam nulla reparabit hominum solertia.	Jer. 23, 15. ... a prophetis enim Jerusalem egressa est pollutio super omnem terram. Jer. 19, 11. ... Sic conteram populum istum et civitatem istam, sicut conteritur vas figuli, quod non potest ultra restaurari...

So schließt denn die Reihe der großen Anklagereden mit dem biblischen Effekte der Zerbrechung des irdenen Topfes. An allen Orten hat der Prophet gepredigt, alle Stände ohne Ausnahme — nebenbei bemerkt, in merkwürdig peinlicher Rangordnung — wurden gegeißelt. Des Dichters Wille ist unschwer erkennbar. Seiner eigenen Zeit sollen jene Mahnungen gelten, denn die Sünden, die der Prophet den Juden vorhält, das sind ja auch ihre Sünden, und in Bezug auf allgemeine Verderbtheit der Sitten und Verstocktheit des Herzens steht sie jener Zeit nicht nach. Der Dichter selbst aber fühlt sich als den Hieremias seiner Zeit, der seine in die Irre gegangenen Brüder zur Umkehr mahnt bevor es zu spät ist, hoffentlich aber nicht vergeblich mahnt, wie einst der biblische Prophet. Aber gerade aus den Mißerfolgen des alten Propheten

erwuchs dem neuen ein gewaltiges Mittel zur Erreichung seines Zieles. Er vermag nun zu zeigen, wohin dauernder Ungehorsam und hartnäckige Verblendung führen müssen, er vermag es zu zeigen an der furchtbaren Bestrafung, die über die Juden erging. Ein strenges Festhalten an den Tatsachen der Bibel schien daher von jetzt ab geboten. Jede freie dichterische Erfindung konnte nur abschwächend wirken, den inneren Wert der großen Bußpredigt verringern.

Zunächst führt die kecke Rede des Hieremias zu seiner Verhaftung, und zwar ist es wie in der Bibel (Jer. 20, 1) Phassur, der den Befehl dazu erteilt. Doch fast im gleichen Augenblick kommt auch schon ein Bote hereingestürzt mit der Nachricht, die Feinde stünden vor den Toren der Stadt. Ein Aktschluß mit berechnetem Effekt.

Der vierte Akt beginnt mit einer Szene, in der Sedechias dem Abedmelechus den Oberbefehl erteilt und nach Hieremias sendet, um seine Meinung über die gegenwärtige Lage einzuholen (Jer. 21, 1,2). Bei einer Begegnung mit dem König bittet Baruch für seinen gefangenen Freund. Diesen selbst erblicken wir in der nächsten Szene im Kerker, hadernd mit seinem Geschick. Das Motiv entstammt wieder der Bibel und die in Betracht kommende Stelle (Jer. 20, 14—18) ist so ziemlich wörtlich mit übernommen; auch der etwas abweichende Text einer Parallelstelle ist mit benützt:

K 6 b 2.

Vaeh mihi, mea o mater, quid hanc me turbidam
Enixa es in lucem? virum invisum omnibus,
Quemque omnium discordiarum clamitant
Et esse rixarum caput? Sit illa lux
Devota diris, matris in qua prodij
De ventre, sit quoque execratus nuncius,
Qui nunciavit masculum natum patri,
Meique causa affecit illum gaudio.
Ut civitates fiat eversae a Deo,
Nec mane sit requies ei nec vesperi,
Quod non peremit me statim ut natum audijt.

Nam cur vel unum natus advixi diem?
Tantum laborem ut et dolorem cernerem?
Aetatem et omnem opprobrijs consumerem?

Jer. 15, 10. Vae mihi, mater mea: quare genuisti me virum rixae, virum discordiae in universa terra? . . .

Jer. 20, 14. Maledicta dies, in qua natus sum: dies, in qua peperit me mater mea, non sit benedicta. 15. Maledictus vir, qui annuntiavit patri meo, dicens: Natus est tibi puer masculus; et quasi gaudio laetificavit eum. 16. Sit homo ille ut sunt civitates, quas subvertit Dominus, et non poenituit eum: audiat clamorem mane, et ululatum in tempore merediano. 17. Qui non me interfecit a vulva . . .

18. Quare de vulva egressus sum, ut viderem laborem et dolorem, et consumerentur in confusione dies mei?

Baruch tritt zu Hieremias ins Gefängnis und sucht ihn im Auftrag des Königs zur Mäßigung zu bereden. Der Prophet aber erklärt, er spreche nur, was ihm Gott eingebe und Gottes Wort dürfe er nicht abschwächen. Nun folgt das Zwiegespräch zwischen Hieremias und Phassur, von dem die Bibel ebenfalls in Kapitel 20 erzählt. Phassur kommt gemäß seines Auftrages, um den Hieremias aus dem Kerker zu holen. Auch hier ist in der Darstellung neben den Tatsachen die biblische Diktion nach Möglichkeit übernommen.

L 2 b 13.

Quia ergo saevitia et pavore perfuris
Ut Phassur usque huc, sic Magor vocabere
Posthac, ut a pavore nomen scilicet

Jer. 20, 3. . . . Non Phassur vocavit Dominus nomen tuum, sed pavorem[1]) undique.

[1]) Luther übersetzt hier: Magur.

Habeas siquidem a Deo tibi denuncio
Quod in pavorem sit daturus te et tuos
Ense, qui inimicorum suorum corruent
Vidente te: nec erit popello huic ulla pax
Ut polliceris scilicet mendaciter,
Dabitur sed in Babylonici regis manus,
Inque Babylonem transferetur hinc procul,
Cadetque gladio: et civitates insuper
Substantia huius omnis et opes publicae
Una et privatae, et vetusti et conditi
A regibus thesauri, et omnia caetera
Preciosa eodem deferentur hostibus.
Tu Phassur autem cum familia relliqua
Captivitatis inibi senties iugum,
Inibi et cum amicis sepelieris caeteris
Mendacium quibus prophetasti hactenus.

4. Quia haec dicit Dominus: Ecce ego dabo te in pavorem, te et omnes amicos tuos: et corruent gladio inimicorum suorum, et oculi tui videbunt: et omnem Judam dabo in manum regis Babylonis: et traducet eos in Babylonem, et percutiet eos gladio.

5. Et dabo universam substantiam civitatis hujus, et omnem laborem ejus, omneque pretium, et cunctos thesauros regum Juda dabo in manu inimicorum eorum ...

6. Tu autem, Phassur, et omnes habitatores domus tuae ibitis in captivitatem: et in Babylonem venies, et ibi morieris, ibique sepelieris tu, et omnes amici tui, quibus prophetasti mendacium.

Der befreite Hieremias wird von Baruch freudig begrüßt. Dieser trägt ein hölzernes Joch mit sich, das er dem Propheten auf dessen Geheiß um den Hals hängt.[1]) Die Worte, die Baruch dabei spricht:

L 3 b 11. Jugum attuli, cuius tibi: iam forsitan
Nullus erit opus

stehen in Bezug zu Jer. 27, 3. Die Situation ist eben so zu denken, daß Hieremias bereits bei all den dort genannten Königen gewesen ist, mit Ausnahme des Königs Sedechias.

Die anschließende Unterredung zwischen Satan und Raschates hat nur szenarische Bedeutung. Wir erfahren, daß sich Hieremias jetzt in den Tempel begibt.

In der achten Szene sehen wir das belagerte Jerusalem vor uns. Die Bürgerwehr ist auf den Mauern der Stadt postiert. Ein Zug Weiber trägt ein weißes Kleid voran, das der Himmelskönigin zur Versöhnung geopfert werden soll, — wieder eine satirische Anspielung auf katholische Gebräuche. Das Volk betet zu Baal, Moloch und zu Chamos, dem Gotte, dem Salomon (1. Kö. 11, 7) einen Tempel errichten ließ. Hananias aber verkündet dem Volke, daß die Gefahr vorübergehe und die Chaldäer sich zurückziehen würden, während Hieremias einen letzten Versuch macht, das blinde Volk vom Gegenteil zu überzeugen. Die daraus sich ergebende Auseinandersetzung zwischen den beiden Propheten ist wieder ganz in Wort und Ton der Bibel gehalten:

Hananias:
L 8 a 21. ... insuper
Quos optimates ante regesque huic tulit
Templique vasa sacrilegus argentea
Et aurea in Babylonem, in hunc, mihi credite.
Referentur ocyus et revertentur locum.
Nam conterere decrevit omnino Deus
Durissimum regis iugum Babylonici
Degentium collo omnium, haud nostro modo.

Jer. 28, 3. ... et ego referri faciam ad locum istum omnia vasa domus Domini, quae tulit Nabuchodonosor rex Babylonis de loco isto, et transtulit ea in Babylonem.

[... ego convertam ad locum istam,] ait Dominus: conteram enim iugum regis Babylonis.

---

[1]) Jer. 27, 2. Haec dicit Dominus ad me: Fac tibi vincula et catenas (in der deutschen Bibel mit „Joch“ übersetzt) et pones eas in collo tuo.

Hieremias:
Amen. Utinam ita Deus faciat.

At hoc tamen
Audi Hanania. Tu nunc quidem his sermonibus
Mulces popelli corda ...
Ut ante nostra qui fuere tempora
Fuere plurimi Prophetae: sed tua
An vera sint, clare patebit, somnia
Et an Deus ad haec te docenda miserit.
Si non eo quoque optimates relliqui
Cum rege caeterisque vasis omnibus
Ferentur.
Hananias:
Haud ferentur. Hoc iugum sine.
Ita Dominus (credite) teret Babylonij
Regis iugum de gentium collo omnium
Post hoc biennium.

Jer. 28, 6. [Et ait Jeremias propheta:] Amen, sic faciat Dominus ...
7. Verumtamen audi verbum hoc, ...
9. Propheta qui vaticinatus est pacem, cum venerit verbum ejus, scietur propheta, quem misit Dominus in veritate.

Jer. 28, 6. ... ut referantur vasa in domum Domini, et omnis transmigratio de Babylone ad locum istum.

Jer. 28, 10. [Et tulit Hananias propheta catenam de collo Jeremiae prophetae, et confregit eam.] 11. [Et ait Hananias in conspectu omnis populi, dicens:] Haec dicit Dominus: Sic confringam jugum Nabuchodonosor regis Babylonis post duos annos dierum de collo omnium gentium.

Hieremias:
Jugum tu ligneum
Fregisti Hanania, iussus haud quaquam a Deo
Nec missus igitur pro iugo isto ligneo
Fragilique confractum tua quod est manu,
Infractum aliud, et ferreum faciet Deus.
Nam ferreum decrevit omnino iugum
In nostra colla et plurimarum gentium
Imponere, ut deserviant Babylonio
Et liberis ipsius et nepotibus,
Tibi vero Hanania, quia docere talia
Non missus audes frivolisque somnijs
Seducis hunc populum et facis confidere
Mendacio, hoc anno auferet vitam tibi
Deus ille, contra quem locutus publice es.

Jer. 28, 13. Vade, et dices Hananiae: Haec dicit Dominus: Catenas ligneas contrivisti, et facies pro eis catenas ferreas.

14. Jugum ferreum posui super collum cunctarum gentium istarum, ut serviant Nabuchodonosor regi Babylonis, et servient ei: ...
15. ... non misit te Dominus, et tu confidere fecisti populum istum in mendacio.
16. Idcirco haec dicit Dominus: Ecce ego mittam te a facie terrae: hoc anno morieris: adversum enim Dominum locutus es.

Hieremias stellt in seiner Rede die freiwillige Unterwerfung unter die Herrschaft der Babylonier als die einzige noch mögliche Rettung für die Juden hin (Jer. 27, 8, 11). Das hölzerne Joch ist das Symbol der Unterwerfung. Aber die Juden zeigen sich auch blind für diesen letzten Gnadenbeweis Gottes. Hananias zerbricht das Joch, das Schicksal der Juden ist damit entschieden. Dem Hieremias werden seine Worte als Vaterlandsverrat ausgelegt (Jer. 37, 13) und ein Sturm der Entrüstung entfacht sich unter dem Volke. Der Prophet befindet sich in augenscheinlicher Lebensgefahr, als Melchiades, der Bote des Königs, erscheint. Jetzt findet Hieremias noch einmal Gelegenheit, sich zu verteidigen. Seine Rede schließt mit den freimütigen Worten der Bußpredigt aus Kapitel 26:

M2b2.
In vestra ego quidem sum potestate et manu
Mi facite quod vobis videtur commodum,

Verum tamen hoc vos velim cognoscere,
Si me neci dederitis, urbem et vos quoque
Quod innocenti polluetis sanguine:
Nam misit ad vos me Deus certissime,
Jussitque verba cuncta quae audistis, loqui.

Jer. 26, 14. Ego autem ecce in manibus vestris sum: facite mihi quod bonum et rectum est in oculis vestris:
15. Verumtamen scitote et cognoscite quod si occideritis me, sanguinem innocentem tradetis contra vosmetipsos, et contra civitatem istam, et habitatores ejus: in veritate enim misit me Dominus ad vos, ut loquerer in auribus vestris omnia verba haec.

Melchiades aber übernimmt hier die Rolle jener Ältesten (Jer. 26, 17), die das Volk daran erinnern, daß die früheren Propheten ja doch auch nicht wegen ihrer Prophezeiungen Verfolgung hätten erleiden müssen:

M 2 b 11. Non arbitramur, o viri, in praesentia
Capitale designasse crimen hunc virum,
Quandoquidem ad omnes nos locutus est Dei ex
Ore atque iussu,[1]) nec priores principes
Regesque sani similia Prophetas mala
Annunciantes tradiderunt ad necem,
Sed deprecati sunt potius Dominum Deum,
Malaeque vitae egere poenitentiam,
Unde quoque praedicta Deus avertit mala.[2])

Eine bedeutende Abweichung von der Darstellung der Bibel ist freilich dadurch gegeben, daß dort nur die Priester gegen Hieremias Partei nehmen. Melchiades führt nun den Hieremias zu Sedechias, der soeben in einem Briefe Pharaos Ägyptens Hilfe zugesichert erhielt.

Das Folgende ist die Wiedergabe von Jer. 38, 1—5 und wie in der Bibel eigentlich nur Wiederholung. Auch der König sieht in den Worten des Hieremias nur Hochverrat und läßt ihn durch seine „lorarii" in Haft nehmen. Auf das Drängen der Fürsten, die im Drama durch Saphatias vertreten sind, übergibt er ihn diesen zur Aburteilung:

M 5 b 16.
Saphatias: ... Corda omnium
Molliret, et bellantium dissolveret
Manus ...
Quare rogamus publice causa rei,
Iuguletur homo, ...
Sedechias:
Ecce in manibus est vestris homo.
Nec fas enim, ut vobis neget Rex quippiam.

Jer. 38, 4. Et dixerunt principes regi: Rogamus ut occidatur homo iste: de industria enim dissolvit manus virorum bellantium, ...

Jer. 38, 5. Et dixit rex Sedecias: Ecce ipse in manibus vestris est, nec enim fas est, regem vobis quidquam negare.

Der fünfte Akt beginnt mit einer Teufelsszene, in der wir erfahren, daß Hieremias von den Fürsten in einem Sumpf bis zum Kinn versenkt wurde (Jer. 38, 6). Dann tritt der klagende Baruch auf, der in seiner Ratlosigkeit vom Teufel verhöhnt wird. Da kommt Abedmelech. Durch ihn hören wir, daß sich die Feinde von der Stadt zurückziehen (Jer. 37, 5). Mit dem Blick eines echten Dramatikers hat der Dichter dieses Moment hier zu verwerten gewußt. Es beherrscht von nun ab die Situation und hält den Leser in Ungewißheit — um nicht zu sagen in Spannung —, bis unmittelbar vor dem Hereinbruch der Katastrophe. Der äußeren Handlung nach ist das Folgende bis zum Schluß nichts anderes als die Dramatisierung des biblischen Berichtes bei Jer. 38, 39 u. 40, 1—6. In der vierten Szene bittet Abedmelech beim König um Gnade für den schwer heimgesuchten Hieremias:

---

[1]) ... Non est viro huic iudicium mortis, quia in nomine Domine Dei nostri locutus est ad nos (Jer. 26, 16).

[2]) Numquid morte condemnavit eum (den Propheten Michas) Ezechias rex Juda ... numquid non timuerunt Dominum et deprecati sunt faciem Domini: et paenituit Dominum mali quod locutus fuerat adversum eos? (Jer. 26, 19.)

N 3 b 22 ... nunc innocens
In Malchiae miserrime perit lacu,
Si non profundo luto, at improba fame,
Qua nunc laborat civitas magis et magis.[1])

Der König zeigt sich erstaunt über diese Nachricht und gibt dem Abedmelech Befehl, den Hieremias zu befreien und zu sich zu bringen.

N 4 a 8. Hinc cito age, triginta viros tecum accipe,
Eumque de lacu extrahe prius quam fame
Moriatur[2]): extractum statim ad me ducito:
At clam velim, ut ne principum quis sentiat.[3])

In der nächsten Szene sehen wir Abedmelech am Sumpfe Malchias bei der Rettung des Hieremias. Die folgende Unterredung des Propheten mit dem König stützt sich ganz auf die biblische Darstellung:

N 5 b 8.
Sedechias:
Audacter aede, quando soli nunc sumus,
Quicquid futurum est.
Hieremias:
Vera si tibi dixero,
Annunciavero et futurum quicquid est,
Dederoque consilium, quid es mihi (cedo)
Facturus? Occidesne, an in manus dabis
Vulgi aut sacerdotum aut tuorum principum?
Sedechias:
Non te necabo, nec ullius dabo in manus
Necem tuam volentis, ita me amet Deus
Nostrum omnium vitae dator, qui et praeses est.

Jer. 38, 14 ... [et dixit rex ad Jeremiam. Interrogo ego te sermonem, ne abscondas a me aliquid.]

15 ... Si annuntiavero tibi, numquid non interficies me? et si consilium dedero tibi, non me audies.

16 ... [Juravit ergo rex Sedecias Jeremiae clam, dicens:] Vivit Dominus, qui fecit nobis animam hanc, si occidero te, et si tradidero te in manus virorum istorum, qui quaerunt animam tuam.

N 5 b 25.
Babylonius ita in vos dein ruet acrius
Ut ex acerbato animo et aucta bile. Nam
Pharaonis haud audebit illi exercitus
Occurere ...
Mox ista Chaldaei revertentur sua
In castra, bellabuntque contra urbem acriter,
Capientque, redigentque in minutum pulverem.
Quorum licet concideritis copias
Et vulnerati ex universis pauculi
Relinquerentur, singuli illi surgerent
Incenderentque civitatem hanc impiam,
Ut civitas servetur autem, consulo
Tibi Rex, ut exeas ad hostium duces
Illisque te tradas. et hoc si feceris
Nec civitas haec ignibus cremabitur,
Et tu salutem consequeris et domus
Tua. sin minus tradetur urbs hec hostibus
Eamque succendent, nec illorum manus
Tu poteris evadere.

Jer. 37, 6 ... [Ecce, exercitus Pharaonis, qui egressus est vobis in auxilium, revertetur in terram suam in Aegyptum,]

7. Et redient Chaldaei, et bellabunt contra civitatem hanc: et capient eam, et succendent eam igni.

9. Sed et si percusseritis omnem exercitum Chaldaeorum, qui proeliantur adversum vos, et derelicti fuerint ex eis aliqui vulnerati, singuli de tentorio suo consurgent, et incendent civitatem hanc igni.

Jer. 38, 17 ... Si profectus exieris ad principes regis Babylonis, vivet anima tua, et civitas haec non succendetur igni, et salvus eris tu, et domus tua. 18. Si autem non exieris ad principes regis Babylonis, tradetur civitas haec in manus Chaldaeorum, et succendent eam igni; et tu non effugies de manu eorum.

[1]) ... malefecerunt viri isti ... mittentes eum in lacum ut moriatur ibi fame, non sunt enim panes ultra in civitate (Jer. 38, 9).

[2]) ... Tolle tecum hinc triginta viros, et leva Jeremiam prophetam de lacu, antequam moriatur (Jer. 38, 10).

[3]) vgl. Jer. 38, 14 u. 37, 17.

Sedechias:

Libenter aedepol
Obtemperarem tibi, sed unus me tenet
Scrupulus, is est, ne forte tradar transfugis
Nunc hostium qui gloriantur gratia,
Mihique sunt infensi.

Hieremias:

Eum tu scrupulum
Mitte, nec enim traderis illis. Tu modo
Fac obsecro quod ex Dei sententia
Suasi, et bene tibi erit tuisque liberis.

Sedechias:

Satis est. Cave resciscat ista quispiam,
Et mortis inde nullum erit periculum:
Et principes si forte te rogaverint
Mecum locutus quid sies, respondeas,
Ne me iuberet sum precatus in donum
Jonathan reduci, ne moriar ibi fame.

[Et liberarem te quidem e custodia
Penitus, ut ires quo voluntas duceret,
Sed facere propter principes non audeo.]
In vestibulo igitur manebis carceris.

19. Et dixit rex Sedecias ad Jeremiam: Sollicitus sum propter Judaeos, qui transfugerunt ad Chaldaeos; ne forte tradar in manus eorum, et illudant mihi.

20. Respondit autem Jeremias: Non te tradent: audi quaeso vocem Domini, quam ego loquor ad te, et bene tibi erit, et vivet anima tua.

24. Dixit ergo Sedecias ad J.: Nullus sciat verba haec, et non morieris,

25. Si autem audierint principes, quia locutus sum tecum, et venerint ad te, et dixerint tibi: Indica nobis, quid locutus sis cum rege . . . 26. Dices ad eos. Prostravi ego preces meas coram rege, ne me reduci juberet in domum Jonathan, et ibi morerer.

28. Mansit vero Jeremias in vestibulo carceris[1]) . . .

Während der König und Hieremias noch miteinander im Gespräche sind, kommt der Bote Nazor mit der Meldung, daß die Babylonier neuerdings im Anzuge seien. Eine kurze Szene zwischen Baruch und dem befreiten Hieremias stellt den Übergang her zur Katastrophe. Die beiden vernehmen plötzlich kriegerischen Lärm, und schon dringt auch der Hauptmann Nabuzardan (Jer. 39, 9) mit wildem Siegesgeheul in die Stadt. Eine Anmerkung in Prosa am Schlusse der Szene schildert in knappen Worten und mit engem Anschluß an Jer. 39, 6—9 das grausige Ende des stolzen Jerusalem:

> N8b14. Diruuntur moenia, incenditur civitas et templum, Rex vinctus excaecatur, eius liberis prius interfectis. Occiduntur et Principes et Sacerdotes. Caeteri vincti astant ducendi in Babylonem, flent planguntque vehementer.

Jerusalem ist vernichtet, und Satan frohlockt über sein wohlgelungenes Werk. Die gefangenen Juden werden nach Babylon abgeführt, nur Hieremias wird es freigestellt mitzuziehen oder im Lande zu bleiben (Jer. 40, 4). Hieremias wünscht jedoch zu bleiben und wird von Nabuzardan reich beschenkt und in Gnaden entlassen (Jer. 40, 5).

Nur auf den ersten Blick mag es scheinen, als wandle Naogeorg im „Hieremias“ auf den Bahnen der früheren polemischen Dramen. Eine genauere Betrachtung zeigt jedoch die grundlegenden Unterschiede. Während die Wirkung jener früheren Dramen auf der Satire beruhte, ist hier von Satire nur wenig zu spüren. Wir haben es vielmehr mit einem äußerst beachtenswerten Versuch zu tun, durch Stimmung zu wirken.

Nichts zeigt uns klarer das vollkommen naive Schaffen jener Dichter als der Unterschied zwischen den beiden aufeinander folgenden

[1]) vgl. auch Jer. 37, 20, 21.

Dramen „Haman“ und „Hieremias“. Betrachten wir sie nämlich in Bezug auf die Charakterzeichnung, so hat es den Anschein, als ob der Schöpfer des ersteren mit dem des letzteren nichts zu tun hätte. Der Dichter des „Haman“, der sich uns als vorzüglicher Charakterzeichner bewiesen hat, fühlt als Dichter des „Hieremias“ nicht im mindesten den Beruf in sich auch hier sich als solchen zu erweisen und aus dem einfachen Grund, weil kein unmittelbares Erfordernis dafür im Stoffe lag. Hier gab weder die Motivierung noch eine Wechselwirkung von Charakteren Probleme auf. Die Fähigkeit, Charaktere zu gestalten, darf also wohl als keine dem Dichter bewußt gewordene Errungenschaft angesehen werden. Es hing vom Stoff ab ob die eine oder die andere Fähigkeit des Dichters zur Entfaltung kam oder in den Hintergrund trat, weil ihm eben die Dichtung nur Mittel zum Zweck und niemals Selbstzweck war. Hinwiederum zeugt es von der künstlerischen Veranlagung Naogeorgs, daß er das Moment der Wirkung in seiner Quelle empfand und ihm in seiner Dichtung gesteigerten Ausdruck verlieh. Man beachte z. B., wie schon zu Beginn des Stückes die Wolken des Unheils über die Handlung gebreitet werden. Gott hat den Untergang Jerusalems vorausverkündet, Satan trifft in der Hölle Vorbereitungen zur Aufnahme von vielen Tausenden, und die Reden des Hieremias lassen erkennen, daß das Verhängnis näher und näher rückt. Aber nichts deutet in der Handlung auf die Katastrophe hin, das Volk ist ahnungslos, treibt seinen Götzendienst, des Hieremias spottend. Und der erste Akt, der so unheilkündend beginnt, klingt aus in ein Triumphlied der Bürger. Das ist unleugbar groß gesehen!

Die vielfach wörtliche Übereinstimmung mit dem Texte der Bibel war, wie schon bemerkt, vom Dichter gewollt und gesucht als ein wesentliches Moment zur Erhöhung der Wirkung. Wo die Abweichungen vom Bibeltext größer sind, als sie die Übertragung ins Versmaß bedingt, handelt es sich in den meisten Fällen um erklärende Erweiterungen des oft durch lakonische Kürze ausgezeichneten Bibeltextes. (Vgl. z. B. S. 59, J. 7, 4; S. 60, J. 15, 1; S. 61, J. 23, 28; S. 62, J. 20, 3). In dem Bestreben, möglichst deutlich zu sein, werden dann auch Gedanken, die schon in der kürzeren Fassung der Bibel eingeschlossen liegen, noch eigens ausgesprochen (z. B. S. 56, J. 2, 13; S. 64, J. 28, 13; S. 66, J. 38, 17), manchmal ist eine förmliche Interpretation gegeben (z. B. S. 59, J. 7, 10). Gelegentlich regt ein Gedanke der Bibel den Dichter zu anschaulicherer Darstellung an (S. 59, J. 7, 12; S. 61, J. 23, 29; S. 66, J. 38, 7). Charakteristisch für Naogeorg ist es, wenn er zur Erhöhung der Wirkung — nicht aber in tendenziöser Weise, wie man vermuten könnte — bei Aufzählung der Verbrechen der Juden ihre Sündenreihe noch um ein Ansehnliches vergrößert (S. 59, J. 7, 9). Eindrucksvoller als in der Bibel sind die Worte gegeben, die Hieremias bei der Zerschmetterung des Topfes spricht (S. 61, J. 19, 11). Zuweilen findet sich auch eine knappere Darstellung als die der Bibel, wohl nur des Verses wegen (S. 56, J. 7, 33; S. 64, J. 26, 14; S. 66, J. 37, 9).

Naogeorg ist, solange er nicht überhaupt über den Text der Bibel hinausgeht, sichtlich bemüht, den biblischen Ausdruck beizubehalten. Wo dies nicht möglich ist ersetzt er ihn durch einen gleichwertigen. Für Abänderungen von charakteristischem Gepräge lassen sich nur wenig

typische Fälle aufzeigen. Wenn da und dort ein bezeichnendes Beiwort hinzugefügt wird, z. B. zu „iugum“ ein „durissimum“, zu „aspicite“ ein „sedulo“, wenn statt „in malum“ — „in malum et calamitatem“ steht, statt „vos“ näher charakterisierend „incorrigibiles“, oder statt „mane“ — „mane“ et vesperi“ u. a. m., so folgt eben der Dichter einem momentanen Einfall, um da und dort stärker zu betonen, manchmal vielleicht auch bloß, um Schwierigkeiten beim Versbau zu begegnen. Aus zufälligen dabei mit unterlaufenden Ähnlichkeiten allgemeine Schlüsse ziehen zu wollen, wäre verfehlt. Als typisch darf es aber bezeichnet werden, wenn Naogeorg an Stelle des Abstraktums in der Bibel ein Konkretum setzt, wenn er statt „idolum“ — „sculptilia et dei vanissimi“ (S. 56, J. 2, 10), statt „varietates pardus“ — „maculae pardus“ (S. 60, J. 13, 23) oder statt „virum rixae“ — „virum invisum omnibus“ schreibt und wenn er an Stelle ungeläufiger Eigennamen allgemeinere, oft noch näher erläuternde Ausdrücke setzt. So sagt er für „ad insulas Cethim“ — ad insulas quaslibet rogo, statt „Cedar“ — „partes orbis“ (S. 56, J. 2, 10) und statt „manus Chaldaeorum“ — „hostes“.

Judas Iscariotes.

In seinem letzten Drama, dem „Judas Iscariotes“,[1]) gibt Naogeorg ein Stück Passionsgeschichte in durchaus origineller Behandlung. Wie schon der Titel erkennen läßt, ist die Person des Christusverräters in den Mittelpunkt der Handlung gerückt. So neu und unerhört dieser Standpunkt der traditionellen Passionsdramatik gegenüber erschien, so war doch damit der biblischen Darstellung keineswegs Gewalt angetan, im Gegenteil, für den, der darnach suchte, lag das Judasdrama in der Bibel bis ins einzelnste vorgebildet. Es galt nur dort, wo sich die Bibel mit Andeutungen begnügte, weiter auszuführen und auszubauen. Und hierin gerade bewährt Naogeorg eine für seine Zeit bewundernswerte Meisterschaft. Vollkommen neu ist aber auch der Versuch psychologischer Erfassung der Gestalt des Judas, dessen Tat aus seiner Habgier heraus erklärt werden soll. Freilich fehlten der dramatischen Kunst des Humanismus noch die Mittel, seelische Kämpfe aus dem Inneren des Menschen heraus zu entwickeln, und sie nahm ihre Zuflucht zur Allegorie. So sind zwischen die eigentliche Handlung, die sich ganz an den Verlauf der biblischen Darstellung hält, immer wieder Szenen eingestreut, in denen Conscientia den Judas mit Ermahnungen und mit Drohungen und Vorwürfen überschüttet.

Selbstverständlich enthält dieses Drama auch wieder die üblichen Teufelsszenen. Spricht es ja doch schon die Bibel direkt aus, daß Judas durch den Teufel verführt wurde.

Auch das Türhütermotiv kehrt wieder. Hier aber hat sich der Dichter eine Freiheit der Bibel gegenüber gestattet. Er macht nämlich den Malchus der Bibel zum Türhüter, der dem Judas den Zutritt zum Synedrium verweigert. Bemerkenswert ist dabei, daß er den Malchus eine seelische Wandlung durchmachen läßt. Er wird nach der Szene auf dem Ölberg innerlich ein Freund Christi, ja der Dichter geht noch weiter und läßt ihn sogar eine Art seelischen Konflikt erleben. In der zweiten Szene des fünften Aktes nämlich erklärt Malchus dem Phasutes gegenüber, Christus sei zwar sein Freund geworden, aber er (Malchus) müsse der Obrigkeit gehorchen.

Neu erfunden ist auch das Motiv III, 3, wo Judas mit dem das Mahl zurichtenden Wirte in Streit gerät, weil dieser sich weigert, die Kasse herauszugeben, die ihm Petrus auf Wunsch Christi übergab.

---

[1]) Judas Iscariotes, Tragoedia Nova et sacra, lectu et actu festiva et iucunda Th. N. a. Stuttgart 1552.

Das Stück beginnt wieder mit einer Teufelsszene.

I, 1. Sargannabus berichtet Satan von seiner Verführung des Judas, den er veranlaßt habe, ein Zehntel der Einnahmen zu unterschlagen und gegen die Armen hart und geizig zu sein.

II, 2. Conscientia versucht vergeblich den Judas von dem Umgang mit Sargannabus abzubringen.

III, 3. Sargannabus, der das Gespräch der beiden belauscht hat, befragt den über seinen Herrn erzürnten Judas nach dem Grunde seines Grolles. Judas erzählt nun, in der Hauptsache nach Joh. 12, daß Christus von den beiden Schwestern des Lazarus zu Tisch geladen und dabei von einer derselben mit kostbarem Öle in verschwenderischster Weise gesalbt worden sei. Manches ist dabei aus der Darstellung der übrigen Evangelien übernommen. Durch dazwischengeschobene Gefühlsausbrüche wird dem Ganzen eine individuelle Färbung verliehen.

8 b 18.

Jud.: . . , et statim convivium
Lautum pararunt, ibi soror vero altera
Prae gaudio redacta quasi ad insaniam
[Sarg.: Ut nempe dicebam.]
Jud.: Super mensam attulit
Alabastron unguenti optimi atque nardini,
Mox fregit et alabastron, et Jesu in caput
Effudit unguentem omne, quo tota est domus
Impleta odore. [Sarg.: O fatuitatem]
Jud.: Verum ais.
Siquidem trecentis potuerat denarijs
Venundari, unde mea mihi quoque portio
Decisa foret. Sarg.: At tu quid? An silentio
Factum ferebas?]
Jud.: Dentibus in eam lubens
Tunc irruissem, sed repressi me tamen,
Invectus at plenis in illam tibijs.
Quam displiceret facinus ostendi satis
Cur perdidisti unguentum ita (inquam) tam bonum?
Quae stulticia te invasit et profusio,
Dei ut benigna dona disperdas bona
Ubi nil opus, quum sint ubique pauperes,
Quibus dedissem si datum precium foret.
[Sarg.: Recte ista de cura addidisti pauperum
Ne cui suboleat te mage tuum quaerere.]

Jud.: Sic censui. Ibi vero Magister optimus
Quem non putabam facinus illud calculo
Suo probaturum, patrocinatus est
Mulierculae, bonumque dixit illam opus
Fecisse. Nos semper habituros pauperes,
At non item sese, . . .

Joh. 12, 2. Fecerunt autem ei coenam ibi: et Martha ministrabat, Lacarus vero unus erat ex discumbentibus cum eo.

Marc. 14, 3 . . . venit mulier habens alabastrum unguenti nardi spicati pretiosi, et fracto alabastro, effudit super caput eius. Joh. 12, 3 . . . et domus impleta est ex odore unguenti.

Marc. 14, 5. Poterat enim unguentum venumdari plus quam trecentis denariis . . .

Marc. 14, 4 [Die Jünger:] Ut quid perditio ista unguenti facta est?

Joh. 12, 5 [Judas:] Quare hoc unguentum non veniit trecentis denariis, et datum est egenis?

[Joh. 12, 6. Dixit autem hoc, non quia de egenis pertinebat ad eum, sed quia fur erat et loculos habens, ea quae mittebantur portabat.]

Sargannabus überredet hierauf den Judas, Christus an die Hohenpriester zu verraten (Luc. 22, 3, 4).

I, 4. Sargannabus freut sich über seinen Erfolg.

II, 1. Conscientia versucht den Judas, der sich auf dem Wege zu den Hohenpriestern befindet, von seinem Vorhaben abzubringen.

II, 2. Judas kommt mit dem Türhüter Malchus in Streit, der ihn erst, nachdem ihm ein Gewinnanteil versprochen wird, vor die Hohenpriester läßt.

II, 3. Die Ratsversammlung des Synedriums, die bei Joh. 11, 47 näher ausgeführt ist, während sie die übrigen Evangelien nur mit ein paar Worten andeuten, tritt vor uns in Szene. Auch hier tritt Kaiphas als Sprecher auf (Joh. 11, 49) und begründet in ausführlicher Rede die Notwendigkeit, Christus für das Volk zu opfern (Joh. 11, 50). Satan, der im Synedrium Sitz und Stimme hat, schlägt vor, was in der Bibel (Joh. 12, 10) die Hohenpriester zum Beschluß erheben: den Lazarus töten zu lassen, weil seinetwegen viele an Christus glaubten. Nun erscheint Judas in der Versammlung. Er tritt für eine öffentliche Verurteilung Christi ein und erbietet sich, ihn auszuliefern. Nach langem Feilschen werden ihm dreißig Silberlinge als Lohn zugesagt.

II, 4. Malchus fordert von dem aus der Versammlung kommenden Judas den versprochenen Tribut. Judas entgegnet ihm, er habe noch nichts erhalten.

II, 5. Conscientia tritt dem Judas neuerdings mahnend in den Weg.

III, 1. Satan ist voller Freude über die Erfolge des Sargannabus. Er teilt diesem mit, daß er die Absicht habe, zum Herrn zu gehen.

Sarg.: Sed quid tibi negotij Apud deum?
Sat.: Expetere etiam reliquos volo, Cribrare liceat uti.

Die Bibelstelle Luc. 22, 31 gibt also hier und später noch einmal den Stoff für eine Szene. Dort heißt es: „Ait autem Dominus: Simon, Simon, ecce satanas expetivit vos, ut cribraret sicut triticum."

III, 2. Judas tritt auf, verfolgt von der mahnenden Conscientia. Dann erscheint Sargannabus und macht den Judas darauf aufmerksam, daß Christus dem Petrus die Kasse zur Verwaltung übergeben habe.

III, 3. Judas zankt den Petrus und gerät dann mit dem Wirt Sebulius in Streit.[1])

III, 4. Sargannabus empfiehlt dem Judas kluge Mäßigung.

III, 5. Die Abendmahlszene! Die äußeren Vorgänge decken sich in ihrem Verlauf im wesentlichen mit denen der Bibel. Der knappe Stil der Bibel aber erforderte da und dort für die dramatische Darstellung Erweiterungen und Ergänzungen. Wo dies bei den Reden Christi geschehen mußte, nach der Meinung des Dichters wenigstens, da bemüht sich Naogeorg sorgfältigst aus dem Sprachschatz der Bibel zu schöpfen, ein Bestreben, das schon bei Besprechung des Pammachius näher gekennzeichnet wurde.[2]) Um ein Bild dieser Art von Bibelkopie zu geben, mag es wohl genügen, wenn statt eines Nachweises Wort für Wort einige der hauptsächlich in Betracht kommenden Stellen namhaft gemacht werden.

Christus tritt auf, begrüßt seine Freunde und spricht dann ein Gebet, in dem er der wunderbaren Errettung der Juden und ihres Auszuges aus Ägypten gedenkt. Dann wendet er sich an seine Jünger:

---

[1]) vgl. S. 70.
[2]) vgl. oben S. 12.

28b 21.

Et ante saepe fassi estis palam
Me filium esse Dei adeoque Messiam
Vobisque ego dixi vicissim non semel
Me multa passurum a sacerdotum choro,
A gentibusque altam subactum iri in crucem,
Ut totius peccata mundi diluam,
Et tertia tandem revicturum die,
Vobis ut obsignem parentis gratiam
Stabilem fore. Horum tempus appetit modo,
Quod vos videte ne quid offendat, sed in
Hausta prius fidutia persistite,
Meisque verbis ante dictis credite.
Quod vos ut hortarer animaremque sedulo,
Hoc intimo desideravi pectore
Iam pascha vobiscum comedere ante, in manus
Quam tradar impiorum et adigar in crucem.
Posthac enim non amplius vobiscum edam,
Nec vitis ullius bibam de germine,
Talique mortali haud apud vos corpore
Versabor. Abeo enim ad patrem in coelestia.
Novissimum hoc vobiscum erit convivium.
Quapropter estote memores semper mei,
Meosque sermones tenete firmiter.
Totoque vos diligite corde mutuo,
Sicuti ego vos diligo. Quod huc etenim a patre
Demissus adveni, quod iterum eo ad patrem,
Vestri facio fecique cuncta gratia.
Et tempus hoc meum ad crucem et mortem dabo,
Vivatis ut vos absoluti ab omnibus
Culpis et a mortis tyrannide liberi.
Meumque fundam sanguinem, quo crimina
Vestra abluam, statuamque iustos in patris
Conspectu. Et huius ut habeatis symbolum
Atque monimentum iuge ad usque terminum
Mundi, accipite, commedite, corpus hoc meum est.
Ut panis hic enim manu confringitur
Ut fulciat vitam roburque conferat,
Sic corpus hoc frangetur ad vitam omnium.
Et poculum hoc accipite, et omnes ex eo
Bibite, hic meus enim sanguis est pacti novi.
Ut vinum enim effusum sitim levat, et facit
Laetum cor hominis, et in malis audaciam
Confert, ea quoque conferet sanguis meus
Pectoribus omnium atque vestris. Quippe mox
Fundetur in remissionem criminum.
Quibus remissis vestra corda laeta erunt,
Contraque mortem animata et atra tartara.
Firma fide dumtaxat hoc apprendite,
Vivetis in me, vivam et in vobis ego,
Omnesque ita simul perpetim servabimur.
Omnesque vos prorsus ita servaremini,
Nisi unus ex vobis foret dispenditus,

Mat. 16, 21, 17, 22 f.
Marc. 9, 30, 10, 32 ff.

Luc. 18, 31 f.

Mat. 26, 18.

Col. 1, 23.
Joh. 14, 29, 16, 4.

Luc. 22, 15: Et ait illis: Desiderio desideravi hoc pascha manducare vobiscum, antequam patiar.

16. Dico enim vobis quia ex hoc non manducabo . . . 18. Dico enim vobis quod non bibam de generatione vitis, donec regnum Dei veniat. Ebenso Mat. 26, 29.

Joh. 7, 33, 14, 28.
Joh. 15, 20, 2 Tess. 2, 5.

Joh. 13, 34. . . . Ut diligatis invicem ut dilexi vos, ut et vos diligatis invicem.

Joh. 7, 33, 16, 7.

[Mat. 26, 18.]

Mat. 26, 28.

Mat. 26, 26. . . . Accipite et comedite: hoc est corpus meum.

1 Cor. 11, 24 (tradetur bei Luther mit „wird gebrochen“ übersetzt!).
Mat. 26, 27. . . . Bibite ex hoc omnes.
28. Hic est enim sanguis meus novi testamenti, Marc. 14, 24.

Mat. 26, 28. . . . sanguis . . . qui pro multis effundetur in remissionem peccatorum. Joh. 16, 22.

Joh. 15, 4. Manete in me: et ego in vobis.
Mat. 18, 14, Luc. 1, 71, 18, 8, Joh. 3, 15, Gal. 1, 4, 2 Petr. 3, 9.

Qui venditurus me atque traditurus est.
Hominis quidem filius eo quo debet it,
Sicut prophetarum canunt oracula,
Totius orbis utque flagitat salus,
At veh viro illi cuius hostium in manus
Tradetur opera. Sempiternum enim sibi
Asciscet exitium, atque ei melius foret
Non esse natum.
Petr.: Quid magister praedicas
Nos inter unum esse, manibus qui te hostium
Sit traditurus? Suspiceris ne hoc rogo.
Jes.: Non suspicor, Petre, sed scio verissime.
Petr.: Nunquid ego sum?
Jes.: Quid quaeris? Unus qui manum
Meum catino intingit atque vescitur
Hic pane eodem, deque eodem poculo
Bibit, is sodalitatis et mensae et salis
Spreto et relicto iure, dux erit hostium
Ut capiar ego.
Jud.: Nunquid ego sum Rabbi bone?
Jes.: Tu dicis. [At ego nolo quemquam nomine
Prodere, quoad se prodat ipse crimine
Manifesto. Et utinam ille resipiscat antea,
Quam transeat eo seque perdat funditus,
Magis suam audiatque Conscientiam.
Sarg.: Mane feris tu. Nil tuis molestijs
Hic indigemus.]
Jes.: Age Sebuli linteum
Adfer et aquam in pelvi.
Petr.: Quid ijs facturus es?
Jes.: Scies. At interim dum ego hoc ago, Petre,
Age gratias Deo atque consuetum praei
Hymnus. (!)

Mat. 26, 21. ... Amen dico vobis quia unus vestrum me traditurus est. 24. Filius quidem hominis vadit, sicut scriptum est de illo ...
Luc. 1, 70.
Mat. 26, 24. ... vae autem homini illi, per quem Filius hominis tradetur: bonum erat ei, si natus non fuisset homo ille.

Mat., Marc. und Luc. nennen den Fragesteller überhaupt nicht, bei Joh. 13, 24 bestimmt Petrus den Johannes die Frage zu tun.

Mat. 26, 22. ... coeperunt singuli dicere: Numquid ego sum Domine?
Marc. 14, 20. ... Unus ex duodecim, qui intingit mecum manum in catino.
Luc. 22, 21.

Mat. 26, 25 (Jud.): ... Numquid ego sum, Rabbi? Ait ille: Tu dixisti.

[Joh. 13, 4: Surgit a coena, et ponit vestimenta sua: et cum accepisset linteum, praecinxit se. 5. Deinde mittit aquam in pelvim, et coepit lavare pedes discipulorum ...]

Hier galt es also die Erzählung der Bibel in Handlung umzusetzen. Während nun Christus an den Jüngern nacheinander die Fußwaschung vollzieht, muß Petrus ein längeres Gebet sprechen. Dieses Gebet ist gleich dem, das Christus zu Anfang der Szene spricht, eine freie Erfindung des Dichters. Beide sind bedingt durch technische Gründe. Hier mußte Christus zur Fußwaschung Zeit haben, dort verlangte die Darstellung eine Überleitung zu den eigentlichen biblischen Reden Christi. Christus kommt nun zu Petrus, der aber, wie in der Bibel, sich sträubt:

30b 19.
Petr.: ... Quid sibi
Hoc vult domine? Num tu lavabis mí pedes?

Jes.: Quod facio te, Petre, latet in praesentia,
At postea scies. Fer igitur ut lavem.
Petr.: Absit Domine, Nam laveris alijs licet
Illique pertulerint, ego tamen non feram.
Meos in aeternum lavabis nec pedes.
Jes.: Humilis es illic meque revereris Petre
Ubi nil opus, nec te decet. Num tu mihi
Obstabis officio ut minus fungar meo?
Faciesque, sordibus ut tuis ad inferos
Cogaris ire? Hoc namque contestor tibi

Joh. 13, 6. [Venit ergo ad Simonem Petrum, et dicit ei Petrus]: Domine tu mihi lavas pedes?
7. Quod ego facio, tu nescis modo, scies autem postea.

Joh. 13, 8. Non lavabis mihi pedes in aeternum ...

Dicoque si non lavero te, particeps
Meus esse non poteris mei in regno patris
Petr: Si sic habet, Domine, haud pedes tantum meos,
Sed et manus caputque.
Jes.: Id autem, nil opus.
Qui credit enim, adeoque per me lotus est,
Est purus integre nec indiget nisi ut
Lavet pedes.
Petr.: Fac ita, Magister, ut lubet
Ego hic et alibi non repugnabo tibi.
Jes.: Scitis ne quid vobis (amici) fecerim?
Vos me Magistrumque dominumque dicitis,
Et iure, Sum etenim. Iam Magister vester et
Dominus ego ablui pedes vestros, uti

Intelligatis vobis ministrum me fore (!)
Ad abluenda crimina, neque sordidum
Ita munus esse ullum aut humile, quod gratia
Obiturus haud sim vestri. Ego etenim perferam
Ut conspuar, cedar, flageller, in crucem
Agar, omnibusque gentibus sim risui,
Ut liberemini, meusque vos pater
Adoptet, acceptet, suumque transferat
Ad summum honorem sine beatos termino.
Hinc conijcere potestis ut vos diligam,
Omnesque servatos velim, quum me, licet
Magister et dominus siem, totum tamen
Vestrae salutis obtinendae gratia
Impendam. Et ut de ventre matris prodij
Vobis, ita quoque moriar et eam ad inferos.
Habetis exemplum quoque hoc facto meo
Ut serviatis diligatisque invicem,
Totumque sese impendat alter alteri,
Et nulla vos retardet hinc superbia,
Potentiaeque fastus aut scientiae.
Nullus etenim me maior est aut doctior
Vos inter omnes. Mi proinde credite,
Quae vestra certa me ministro sit salus,
Et me vicissim diligite vosque invicem.
His si studueritis remoti a caeteris,
Vere beati eritis, et agnoscemini
Mei esse discipuli ipso amore mutuo.
Meique vere essetis omnes, ni foret,
Diabolus unus in sacro hoc collegio.
Davidis sed et impleantur carmina,
Qui sane mecum vescitur, me calcibus
Petit, denique nunc praedico vobis ante, quam
Fiat, uti cum factum fuerit, haud me dolis
Captum sciatis, sponte sed solum mea,
Ut patris expleam voluntatem, et piem
Delicta vestra et omnium credentium.
Sed haec satis. Tu vero Juda, hanc offulam
Cape, quodque facere paras, id ocyus effice.
Jud.: Faciam profecto, nec diu te protraham.

Joh. 13, 8. ... Si non lavero te, non habebis partem mecum.
Joh. 13, 9. ... Domine, non tantum pedes meos, sed et manus, et caput.

10. Qui lotus est, non indiget nisi ut pedes lavet, sed est mundus totus. Et vos mundi estis, sed non omnes.

Joh. 13, 12. ... Scitis quid fecerim vobis?
13. Vos vocatis me Magister et Domine: et bene dicitis: sum etenim.
[Joh. 13, 14ff. folgt gleichfalls eine längere Rede.]
Joh. 13, 16.
1. Cor. 6, 11; Ap. 22, 16.

Mat. 20, 19; Marc. 10, 34.

1. Joh. 3, 16.

[Anklang an das Apostolicum!]

Joh. 13, 14. Si ergo lavi pedes vestros, Dominus, et Magister: et vos debetis alter alterius lavare pedes.
15. Exemplum enim dedi vobis, ut quemadmodum ego feci vobis, ita et vos faciatis.
16. Non est servus major domino suo: neque apostolus major est eo, qui misit illum.
Joh. 13, 34, 15, 17; 1. Joh. 3, 23 u. a.

Joh. 8, 31; Joh. 15, 9, 10.

Marc. 14, 18. ... Amen dico vobis, quia unus [mit Bezug auf Ps. 40, 10] ex vobis tradet me qui manducat mecum.
Joh. 13, 19. Amodo dico vobis, priusquam fiat: ut cum factum fuerit, credatis quia ego sum.

[Joh. 13, 27. Et post buccellam, introivit in eum satanas.]
Et dixit ei Jesus: Quod facis, fac citius.

III, 6. Judas läßt sich von Sargannabus abhalten, auf die ihn noch einmal warnende Conscientia zu hören. Sargannabus rät die günstige Gelegenheit, wenn Christus auf den Ölberg komme, nicht ungenutzt zu lassen.

III, 7. Wir hören nur Christus allein zu seinen Jüngern sprechen:

Nunc gnatus hominis rite glorificabitur
Pariterque in illo Deus. Amici non diu
Posthac ero nec multa vobiscum loquar
Propere etenim mundi huius antistes venit,
Omnem suam adversus meum caput excitans
Potentiam, in me qui tamen nihil obtinet
Iuris, sed ita mei voluntas est patris
Ut a scelestis tradar, atterar, necer
Qui me die resuscitaturus tamen
Est tertia, in summumque positurus gradum.
Cuius uti pareamus ultro iussui
Surgite, venite mecum ut exeamus hinc.

Joh. 13, 31. . . . Nunc clarificatus est Filius hominis: et Deus clarificatus est in eo.
33. Filioli, adhuc modicum vobiscum sum.

Luc. 22, 42; Joh. 6, 38—40 u. a.
Luc. 24, 44.

Die Szene zeigt uns also die Jünger noch beim Abendmahle versammelt, die Eingangsworte sind dieselben, die Christus bei Joh. nach dem Weggange des Judas zu den Jüngern sagt. Man sah demnach offenbar auf der Bühne gleichzeitig die beim Abendmahl Sitzenden in stummem Spiel und den zur Türe schreitenden oder bereits außerhalb der Türe sich befindenden Judas als sprechende Person.

IV, 1. Satan kommt zurück von seiner Reise zum Herrn. (III, 1.) Er teilt dem Sargannabus mit, daß er nicht allzuviel ausgerichtet, da Gott Christi Gebet für die Seinen erhört habe (Luc. 22, 32). Er tröstet sich jedoch mit dem Gedanken, daß ihm nun bald Christus selbst in die Hände fallen werde.

IV, 2. Christus wird gefangen genommen. Judas führt die Kriegsleute. Er fordert von Nagidus, dem Führer der Wache, seinen Lohn und entschließt sich erst zum Weitergehen, als ihm dieser das Geld zeigt.

IV, 3. Wir sehen Christus mit seinen Jüngern am Ölberg:

Jes.: Offendiculum in hac nocte vos patiemini
Omnes mea causa, et capessetis fugam,
Et solus a vobis relinquar. Quippe sic
Antiqua vatum praedicant oracula:
Percide pastorem et relictae mox oves
Spargentur.

Mat. 26, 31. . . . Omnes vos scandalum patiemini in me, in ista nocte.

Joh. 16, 32. Ecce venit hora, et jam venit, ut dispergamini . . . et me solum relinquatis.
Mat. 26, 31. . . . Scriptum est enim: Percutiam pastorem, et dispergentur oves gregis.

Ast e morte quum surrexero,
Galileae in oris antecedam vos, ibi
Videbitis me.

32. Postquam autem resurrexero, praecedem vos in Galilaeam. Marc. 16, 7: . . . ibi eum videbitis, sicut dixit vobis.

Petr.: Absurda valde praedicas
Et nunc magister Nosne passuri sumus
Te propter offendiculum? et abs te nos fugam
Faciemus? Absit ut metus nos occupet
Eiusmodi, ut te deseramus in malo.
Et caeteri fortassis hoc si fecerint,
Nunquam tamen ego deseram te.

Marc. 26, 33. . . . Et si omnes scandalizati fuerint in te, ego nunquam scandalizabor.

Jes.: Immo Petre,
Hoc dico vere tibi, quod antequam canet
Hac nocte gallus, ter negabis me tibi
Notum esse. Satanas expetivit vos quidem
Cribraret ut, sicut cribratur triticum,
Ego tamen pro te rogavi, ne fides
Tua deficiat. Et si fueris aliquando tu
Conversus, et fratres quoque in fide tuos
Confirma.

Mat. 26, 34. Amen dico tibi, quia in hac nocte antequam gallus cantet ter me negabis.
Luc. 22, 31. . . . satanas expetivit vos, ut cribraret sicut triticum.
32. Ego autem rogavi pro te, ut non deficiat fides tua: et ut aliquando conversus confirma fratres tuos.

Petr.: Egone te pernegem magister? At
Tecum paratus sum subire carcerem
Mortemque, ne dum te negaturus siem.
Jes.: Hoc exitus docebit atque veritas.
Sedete vos mecumque vigilate hic, quoad
Progressus illuc ad patrem fundam preces.
Ad usque mortem namque moesta anima est mea
Orate vos quoque ne gravis tentatio
Vos apprehendat. Spiritus promptus quidem est
Infirma vero semper et fragilis caro.

33. Domine, tecum paratus sum et in carcerem et in mortem ire.

Mat. 26, 36. ... Sedete hic, donec vadam illuc, et orem 38. ... et vigilate mecum. 38. ... Tristis est anima mea usque ad mortem Marc. 14, 38 ... orate, ut non intretis in tentationem. Spiritus quidem promptus est, caro vero infirma.

Nagidus mit seiner Schar nähert sich, er fragt den Judas ängstlich nach der Zahl der Jünger und nach ihrer Bewaffnung. Judas erteilt ihm beruhigende Auskunft, warnt ihn aber vor dem heißblütigen Petrus.

Jes.: Si mi pater fieri potest, hoc poculum
Quod miscuisti, et tempus appetit ut bibam,
A me aufer obsecro, verum tamen quod ipse vis
Eveniat, haud quod carnis amat infirmitas.

Mat. 26, 39. ... Pater mi, si possibile est transeat a me calix iste: verumtamen non sicut ego volo, sed sicut tu.

Luc. 22, 42. Pater, si vis ...

Judas beruhigt die Besorgnis des Nagidus, sie möchten in der herrschenden Finsternis den Falschen ergreifen.

Jud.: ... Et ne quid erres, hoc sit indicium viri,
Quemcumque fuero amplexus et cui osculum
Obtulero, is est, tenete eum atque ducite,
Et diligenter tum videte ne manus
Vestras fugiat. Haud patiar asscribi mihi
Culpam, ut pecunia mihi reddatur minus.

Marc. 14, 44. ... Quemcumque osculatus fuero ipse est, tenete eum, et ducite caute.

Jes.: Dormis Petre et vos caeteri? Non horula
Potuistis una orationi incumbere et
Vigilare mecum? Haud tempus est somni modo.
Et venit hora, ut filius hominis in manus
Tradatur impiorum, et ipse traditor
En appropinquabit. Age mox consurgite
Ut eamus illis obviam. Quem quaeritis?

Marc. 14, 37. ,. . Simon, dormis?

Mat. 26, 40. ... Sic non potuistis uno hora vigilare mecum?

Marc. 14, 41. ... venit hora: ecce Filius hominis tradetur in manus peccatorum.

Mat. 26, 46. ... Surgite eamus ecce appropinquat qui me tradet.

Joh. 18, 4. ... Quem quaeritis?

Joh. 18, 5. Responderunt ei: Iesum Nazarenum. Dicit eis Iesus: Ego sum.

[Joh. 18, 6. Ut ergo dixit eis: Ego sum abierunt retrorsum, et ceciderunt in terram.]

Narg.: Quem? Nazarenum.
Jes.: Ego ipse sum.
Jud.: Quid hoc rei?
Caditis supini? Heu dedecus et infamiam
Misere vos ob ista vestri principes?
Mulierculae estis trepidulae non milites
Quid arma fertis? Cur datur stipendium?
Surgite, cadavera, stipites, fungi, algulae
Quid merear ego vobiscum? Et acceptum lucrum
Vos penderitis. Huc venite mecum. Ave Rabbi

Mat. 26, 49. [Et confestim accedens ad Iesum dixit: Ave Rabbi. Et osculatus est eum.

Jes.: Ad quid huc venisti amice? filium
Tu tradis hominis osculo, atque symbolis
Pacis et amicitiae ad nocendum abuteris?
Jud.: Quid statis? Arripite, manus constringite.
Nihil omnium curate quicquid dictitet.
Ne itis fascinet sermonibus.

Mat. 26, 50. ... Amice ad quid venisti?

Luc. 22, 48. ... osculo Filium hominis tradis.

Petr.: Visne domine ut gladio geramus rem? Nihil
Quaerere opus ut video
Jes.: Abstine, Petre. Iam satis.
Reconde gladium, nec tuos contra velis
Pugnare principes. Qui enim arma sumpserint
Contra magistratum suum, gladio dabunt
Poenas. Nec est me nunc opus defendier
Armis neque tuis neque aliis. An me putas
Non obtinere posse precibus a patre
Ut mittat auxilio angelorum plurimas
Myriadas? At quomodo Prophetarum satis
Oraculis fieret: Ut ergo cuncta iam
Geruntur ita gerenda sunt.
Jud.: Abducite
Inquam.
Jes.: Licuit et ante vobis noscere,
Non esse vestrae nec fuisse potentiae.
Verum voluntatis meae et mei patris
Vestras ut in manus darer. Quotidie
Diebus his vobiscum eram in templo docens,
Nec me tamen capistis. Haud erat ergo opus
Ut huc ita armati machaeris et fustibus
Tanquam ad latronem accederitis denique
Ad comprehendendum me, et id noctu quidem.
Quis restitit enim aut impedivit, quo minus
Me prenderetis? Nempe vestrum hoc tempus est
Concessaque potestas.

49. Domine, si percutimus in gladio?

Mat. 26, 52. Converte gladium tuum in locum suum: omnes enim, qui acceperint gladium, gladio peribunt.

53. An putas quia non possum rogare Patrem meum, et exhibebit mihi modo plusquam duodecim legiones Angelorum?
54. Quomodo ergo implebuntur Scripturae, quia sic oportet fieri? [56]

Mat. 26, 55. . . . quotidie apud vos sedebam docens in templo, et non me tenuistis.

55. Tamquam ad latronem existis cum gladiis et fustibus comprehendere me.

Luc. 22, 53. . . . sed haec est hora vestra, et potestas tenebrarum.

Judas fordert hierauf die Soldaten nochmals auf, Christus zu ergreifen, dann verlangt er von Nagidus seinen Lohn. Dieser gibt ihm denselben, äußert aber noch seinen Abscheu über die schmähliche Tat.

Der letzte Akt dreht sich ausschließlich um die Person des Judas, eine Dramatisierung dessen, was die Bibel (Mat. 27, 3—6) über die weiteren Schicksale des Judas berichtet. Hier mußte der Dichter natürlich ganz selbständig gestalten.

V, 1. Judas ist noch froher Laune, er überlegt, in welcher Weise er gegen Christus zeugen könne. Übermütig weist er die Mahnungen der Conscientia ab.

V, 2. Malchus sucht den Judas, der Zeugnis gegen Christus ablegen soll. Judas erscheint und weigert dem Malchus den versprochenen Anteil. Da wird Christus vorbeigeführt, er ist bereits von der Menge verurteilt. „Nun bist du um deinen Verräterlohn betrogen", ruft Malchus dem Judas zu.

V, 3. Furchtbarer als je setzt nun Conscientia dem Judas zu, bis dieser schließlich voller Verzweiflung beschließt, das Geld zurückzugeben.

V, 4. Wir sehen die Versammlung der Hohenpriester, von der Mat. 27, 1 die Rede ist. Sie beschließen, den Statthalter zu überrumpeln. Da erscheint Judas und wirft ihnen das Geld vor die Füße. Die Hohenpriester sind in Verlegenheit, was mit dem Schuldpreis geschehen soll (Mat. 27, 6). Sie kommen aber nicht wie in der Bibel zu einem bestimmten Entschluß.

V, 5. Der verzweifelte Judas, von Conscientia und Sargannabus in gleicher Weise gepeinigt, erhängt sich (Mat. 27, 5).

Der „Judas Iscariotes“ ist wie der „Hamanus“ eine Charaktertragödie. Wie dort ist der Held ein Bösewicht und wieder entrollt sich uns ein Charaktergemälde, das niemand erwartet hätte, der Naogeorg nur von seinem voraufgehenden Drama her kennen würde. Dazu bedeutet aber der „Judas“ dem „Hamanus“ gegenüber noch einen starken Fortschritt. Die Gestalt des Judas ist psychologisch feiner erfaßt, das Gesamtcharakterbild konsequenter durchgeführt. Vor allem aber: Haman stand als Charakter von vornherein fest, Judas entwickelt sich vom Geizhals zum Verbrecher und vom Verbrecher zum Selbstmörder. Auch in der Bibel zeigt Judas seinen Geiz, auch dort übt er Verrat und endet schließlich dadurch, daß er Hand an sich legt, aber diese Handlungen in den Rahmen einer sich mit Notwendigkeit vollziehenden Entwicklung gestellt zu haben, ist wieder Naogeorgs eigenstes Verdienst. Der Versuch, in der Gestalt der Conscientia die einzelnen Phasen des Gewissenskampfes zur Darstellung zu bringen, steht in der Humanistenliteratur einzig da. Naogeorg gestaltet anschaulich, wo die übrigen Humanisten nur andeuteten, und gibt eine geschlossene und konsequente Durchführung, wo sich jene mit episodenhafter Darstellung begnügten; auch die gleichnamige Allegorie im „Mercator“ trug noch episodischen Charakter.

Die Conscientia verkörpert nur die seelischen Gegenströmungen gegen das Böse im Herzen des Judas. Ihr entgegen wirkt Sargannabus als der Versucher, der deshalb freilich keineswegs als eine allegorische Figur aufgefaßt werden darf, etwa als „die bösen Triebe“, er ist vielmehr der „leibhaftige Teufel“ im wahrsten Sinne des Wortes. Unter allen Teufelsgestalten Naogeorgs ist er die weitaus gelungenste, und die Szene, in der er den Judas zum Verrat an Christus verleitet (I, 3), ist vielleicht überhaupt das Beste, was Naogeorg je geleistet hat. Zugleich gibt sie uns ein umfassendes Charakterbild des Helden. Vor allem hält es der Dichter für nötig, eingehend zu motivieren, wie Judas, den wir als den ärgsten Geizhals kennen lernen, dazu kommt, sich in der Gefolgschaft des selbstlosen Heilands aufzuhalten. Judas hat dem Sargannabus von der Erweckung des Lazarus erzählt und schließt mit den Worten: „Inde magnam gloriam Est consecutus omnibus coram“. Sargannabus glaubt, daß Judas darüber betrübt sei. Im Gegenteil, antwortet dieser, wenn er berühmt wird und Großes vollbringt, dann wächst die Gunst und es wachsen die Geschenke der Gönner, was mir nur angenehm sein kann. Und als er dann weiter die übergroße Freude der Schwestern des Lazarus schildert, die Christus um den Hals gefallen seien, wirft Sargannabus ein: „Stolidae fuerunt“. Judas ist aber auch da nicht seiner Meinung; man lade sie nämlich seitdem zu allen Gastereien ein und beschenke sie jedesmal reichlich. „Unde mea quoque praeda decisa est mihi.“ Also die Aussicht auf vielseitigen Gewinn ist es, die ihn an Christus fesselt. Eine ebenso glückliche Motivierung wie famose Charakteristik! Sehr geschickt versteht es sodann Sargannabus, den Judas, bei seinem Berichte von der Vergeudung des teuren Öles, durch seine Zwischenbemerkungen in immer größere Wut hineinzusteigern, bis er ihm das Geständnis entreißt, daß er Christus — den gefährlichen Verschwender, vor dem man sich zu schützen habe — hasse wie keinen anderen Menschen.

His moribus eum amare non possum hercule
Sed potius excelsa velim erectum cruce.

Darauf erklärt Judas, er wolle nur so lange bei Christus bleiben, bis er eine gehörige Menge Geldes zusammengebracht habe, und sich dann aus dem Staube machen. Also kein Gedanke von einer Auslieferung Christi! Darauf setzt Sargannabus Zweifel in das Herz des Judas. Es könne vielleicht allzulange dauern, bis er diese Summe beisammen habe. Würde man ihm je so viel Geld anvertrauen? Was dann, wenn Christus untergehe, bevor sich eine passende Gelegenheit zu einem solchen Raube biete? Seien ihm doch die Hohenpriester, die seinen Tod wünschten, arg auf den Fersen. So lenkt also Sargannabus das Gespräch auf die Hohenpriester über. Aber Judas ahnt noch nicht, wo er hinaus will. „Video hercle. Sed quid consulis aliud cedo?“ Nun erst weist Sargannabus darauf hin, daß die Priester wohl viel darum geben würden, wenn sie Christus in ihre Hand bekämen. Klingender Lohn dürfte nicht ausbleiben. Zugleich wäre das die herrlichste Rache an Christus. Judas leuchtet dies ein, er sieht sich dreifach belohnt, denn es stünde ja auch der Dank vom Volk und von den Fürsten zu erwarten. Sargannabus bestärkt ihn aufs kräftigste in dieser Meinung, Judas ist geblendet, eine Hoffnung, um derentwillen er sich, wie er gesteht, Christus dereinst angeschlossen, soll ihm erfüllt werden: er soll berühmt werden. Schon diese eine Szene gibt einen Begriff, wie weit Naogeorg über seine Quelle hinausging und wie prächtig er auch diesmal zu gestalten wußte.

Dann treffen wir Judas wieder auf dem Wege zu den Hohenpriestern. Er sieht die Tore offen, das macht ihn befangen. Eine erstaunliche psychologische Beobachtung! — Was soll er sprechen und wie? Wie soll er sich benehmen? An wen sich wenden, um Einlaß zu erhalten? Dann aber gibt er sich einen Ruck, er will keck auftreten. „Nova utar hercle confidentia Frontemque perfricabo.“

Eine Reihe von neuen kleineren Zügen im Charakter des Judas wird uns in mehreren weiteren Szenen enthüllt, so in seinen Unterredungen mit Malchus, dem Türhüter, den er um den geforderten Tribut betrügen will und mit Schmeichelworten über seine wahre Gesinnung zu täuschen sucht, in der Ratsversammlung, wo er mit Kaiphas um den Lohn feilscht, und in einer Szene mit Conscientia, die er in übermütigster Laune mit dem Spottrufe „gaga gigi“ abfertigt.

Die eigentliche Weiterentwicklung setzt erst wieder ein mit der Vorbereitung zum Abendmahl (III, 3). Schon gleich zu Anfang finden wir Judas in der größten Erregung darüber, daß Petrus die Kasse dem Wirt übergeben; er gerät mit dem Wirt in Streit, da dieser das Geld nicht wieder herausgeben will. Als er dann erfährt, daß Christus jene Anordnung getroffen, ist er über diesen ungehalten, erklärt das Ganze als ein gegen ihn gerichtetes Komplott und schwört Rache. Noch einmal tritt nun Sargannabus auf und bestärkt ihn in der Meinung, daß ihm unrecht geschehen. Es wird also eine Reihe von Umständen zusammengetragen, um eine ganz besondere Erregung zu motivieren. Judas handelt somit zum Teil im Affekt. Sollte dies mit bewußter Rücksicht auf die Katastrophe, auf die in Erwartung stehende Umkehr geschehen sein? Die Art, wie diese motiviert wird spricht allerdings dafür. Judas ist nun bereits so verhärtet, daß er keinen Anteil mehr an der Abendmahlszene nimmt, sondern nur mehr den einen Gedanken hegt, Christus so schnell als möglich auszuliefern. Noch einmal sehen wir ihn in seinem

Element, wenn er sich dem geriebenen Führer der Wache gegenüber, der ihn gern um den Lohn geprellt hätte, als der Überlegene erweist, dann aber geht es rasch der Katastrophe entgegen. Christus wird verurteilt. Judas erfährt es durch Conscientia. Er schweigt zunächst betroffen. Da beginnt ihm Phasutes seine Tat vorzuhalten, um schließlich einen gräßlichen Fluch über ihn auszusprechen. Auch Conscientia mischt sich ein. Vergeblich sucht sich Judas zu rechtfertigen, seine Einwürfe erweisen sich als nichtig; auch die Hoffnung, bei den Priestern Aufnahme zu finden, wird ihm geraubt. Er glaubt sein Verbrechen auf diese abwälzen zu können, indem er ihnen das Geld zurückbringt, aber diese wollen von dem Blutlohn nichts wissen. Und als er dann gar noch von Sargannabus die heftigsten Vorwürfe erhält und für unbrauchbar erklärt wird, weil er das Geld zurückgegeben, da weiß Judas keinen Ausweg mehr und macht seinem Leben ein Ende mit dem Strick, den ihm dieser gereicht hat.

Wir sehen, auch die Katastrophe wird ganz mit eigenen Mitteln durchgeführt. Naogeorgs Judasdrama ist also eine vollständig selbständige Leistung, ungeachtet dessen, daß der Dichter aus der Bibel übernahm, was nur irgend übernommen werden konnte. Die Abendmahl- und die Ölbergszene sind, soweit dies möglich war, wörtlich der Bibel nachgebildet. Dies bedeutet natürlich keineswegs einen Mangel an Selbständigkeit, im Gegenteil, der Dichter war sich bewußt, die höchste Wirkung nur dann erzielen zu können, wenn er dem Original möglichst treu blieb. Er hat daher Veränderungen nur dann vorgenommen, wenn sie die Umsetzung der Erzählung in Handlung unbedingt erforderte. Ebenso natürlich war es, daß er den Ausdruck möglichst streng beibehielt; nicht selten benützt er Bruchstücke von Bibelsätzen, um aus ihnen ein der Bibel ähnliches Ganzes zu formen. Mit welchem Geschick er bei alledem verfuhr, um unter Benützung aller wesentlichen und wirksamen Momente in seiner Quelle eine geschlossene Handlung zu gestalten, konnte nur eine Gegenüberstellung von Bibeltext und dramatischer Szene veranschaulichen.

Der Dramatiker Naogeorg hat die drastische Kraft und den genialischen Schwung seiner ersten Dramen in keinem der späteren mehr erreicht, dagegen übertrifft der Dichter Naogeorg im Judas Iscariotes an Kunst der Charakteristik und an seelischer Vertiefung nicht nur seine eigenen bisherigen Leistungen, sondern auch die aller seiner Zeitgenossen.

Robert Noske, Borna-Leipzig, Großbetrieb für Dissertationsdruck.

Lebenslauf.

Ich, Paul Heinrich Diehl, bin am 10. Januar 1886 in München geboren. Nach Erledigung meiner Mittelschulstudien am Realgymnasium München im Jahre 1907 studierte ich gleichfalls in München deutsche Philologie, Geschichte und Geographie und legte im Jahre 1911 die erste Prüfung aus diesen Fächern ab. 1911/12 besuchte ich das pädagogische Seminar an der Luitpold-Kreisoberrealschule in München und war sodann als Lehrer an der höheren Mädchenschule Pasing tätig. Seit Herbst 1913 wirke ich an dem Mädchenlanderziehungsheim „Schertlinhaus“ in Burtenbach bei Augsburg.

Unter meinen akademischen Lehrern nenne ich mit besonderer Dankbarkeit Herrn Professor Dr. Muncker, der mich stets in liebenswürdigster Weise mit Rat und Tat unterstützte.